



5380  
S/A









بسجدة التأليف والترجمة والنشر ١٩١٤

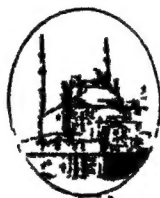
٧٠

# الأدب الجاهلي

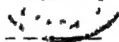
تأليف

الدكتور طه حسين

أستاذ أدب اللغة العربية بالجامعة المصرية



« حقوق الطبع محفوظة »



مطبعة الإيتما ديشانغ حسن الأكبر بمصر

١٩٢٧ — ١٣٤٥



## مقدمة

هذا كتاب السنة الماضية حذف منه فصل وأثبت مكانه فصل وأضيفت اليه فصول وغير عنوانه بعض التغيير . وانا أرجو أن أكون قد وقفت في هذه الطبعة الثانية الى حاجة الذين يريدون أن يدرسوا الأدب العربي عامة والجاهلي خاصة من مناهج البحث وسبل التحقير في الادب وتاريخه . وهو على كل حال خلاصة ما يلقى على طلاب الجامعة في السنتين الاولى والثانية من كلية الآداب .

طه مسبق

١٢ مايو سنة ١٩٢٧



# الكتاب الأول

## الأدب وتاريخه

### ( ١ ) درس الأدب في مصر

في مثل هذا الشهر من سنة ١٩١٥ كتبت أُملي . مقدمة « لذكرى أبي العلاء »  
عند ما أردت اذاعته في الناس . وكنت ألاحظ في هذه المقدمة أن فدكان في درس  
الأدب بمصر مذهبان : أحدهما مذهب الفداء الذي كان يملكه الاستاذ الشيخ سيد  
المرصفي حين كان يفسر للامية في الازهر ديوان الحماسة « لأبي تمام » أو كتاب  
« الكامل » للبرد أو كتاب « الأمل » لأبي علي القالي ، ينحوي هذا التفسير  
مذهب اللغويين والنقاد من قداماء المسلمين في البصرة والكوفة وبغداد مع ميل  
شديد الى النقد والغريب وانصراف شديد عن النحو والصرف وما ألف الازهريون  
من علوم البلاغة ، والآخر مذهب الاوربيين الذي استحدثه الجامعة المصرية  
بفضل الاساذ « نلينو » ومن خلفه من المستشرقين ، والذي كان ينحوي في درس  
الآداب العربية نحو النقاد ومؤرخي الآداب حين يعرضون لدرس الآداب الاوروبية  
الحية أو الآداب الاوروبية القديمة . وكنت ألاحظ أن الفرق بين المذهبين عظيم .  
وكنت ألاحظ أن كلا المذهبين لابد منه اذا أردنا أن نقن الآداب العربية انقائاً

محييها ونقته تاريخها قهها مقاربا ونشئ في نفوس الطلاب ملكة النقد والكتابة  
ونأخذهم بمناهج البحث المنتج . وكنت ألاحظ أن قد كان بين هذين المذهبين  
مذهب ثالث مشوه ردى كله شر ، والخير كل الخير في أن يصرف عنه الاساتذة  
والطلاب صرفا ، وهو هذا المذهب الذى كان قائما في مدرسة القضاء ودار العلوم وفي  
المدارس الثانوية المصرية كلها ، والذى لا يأخذ بحظ من أسلوب القدماء في النقد  
ولامن أسلوب المحدثين في البحث ، وانما يحاول أن يقلد الاوربيين فيما يسمونه تاريخ  
الآداب فيعبد الى الكتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة فيترجم لهم أو يختلس لهم  
ترجمة من كتب الطبقات على اختلافها ، ثم يتبع كل ترجمة بشيء من شعر الشاعر أو  
ثر الكاتب أو بيان الخطيب ، ثم يلم في كل عصر بطائفة من المعاني يلقى بعضها الى  
بعض في غير فقه ولا فهم ولا احتياط ولا دقة ، ويسمى هذا الخليط كله « أدب اللغة  
العربية » حيناً « وتاريخ أدب اللغة العربية » حيناً آخر . وكانت العادة قد جرت  
بأن يكتب أساتذة الآداب هذا الكلام للطلاب ويذيعوه فيهم فيستظفروهم هؤلاء  
الطلاب استظهارا يستعينون به على أداء الامتحان حتى اذا فرغوا من هذا الامتحان  
انصرفوا عما حفظوا أو انصرف عنهم ما حفظوا ، لم ينتفعوا منه بقليل ولا كثير ،  
ولم يتعلموا منه تقدما ولا تحجنا ، ولم يفيدوا منه ذوقا ولا شيئا يشبه الذوق . وانما كان يخجل  
اليهم ، وقد رأوا أنفسهم يمرّون بالآداب العربية منذ خلقها الله الى أيامنا هذه ، أن  
صدورهم قد وعت العلم كله ، لم يفهم منه شيء ولم تخطبهم منه دقيقة ولا جلييلة .  
وكانوا يزدرون بحكم هذا الفرور البرى علماء الازهر وطلابه لانهم لم يدرسوا تاريخ  
آداب اللغة ولم يعرفوا العصر الجاهلى ولا تكسب الشعراء بالشعر ولا تنقل الشعر في  
القبائل ، ولم يعرفوا العصر الأموى ولا مناقضة جرير والفرزدق ولا نشأة العلوم ، ولم  
يعرفوا العصر العباسى ولا ما استحدث فيه من الشعر السهل والنثر الرقيق ولا ما ترجم

فيه من فلسفة اليونان ؛ ولم يعرفوا انحطاط الادب بعد أن سقطت بغداد في يد التتار ، ولا رقى الادب يوم قامت في مصر دولة محمد علي الكبير .

كانت هذه هي الحال في مدارس الحكومة في أوائل هذا القرن . وكانت الجامعة المصرية القديمة قد أخذت تغير هذا تغييراً قيمياً ، فعنيت بالمذهبيين النافعين في وقت واحد : عهدت الى المرحوم حنفى ناصف ، ثم الى المرحوم الشيخ مهدى بدرس الادب ، وعهدت الى الاستاذ جويدي ، ثم الاستاذ ناينو ، ثم الاستاذ فهدت بدرس تاريخ الأدب . فبينما كان الأولان يدرسان الأدب ونصوصه المختلفة درس نقد وتحليل فيه حظ عظيم من العناية بالنحو والصرف واللغة والبيان فينتان في نفوس الطلاب حب الأدب العربي القديم والميل الى قراءته واستظهار الجيد من نصوصه المختلفة وينشئان فيهم النوق وملكة الانشاء ، كان الآخرون يدرسون التاريخ الأدبي بمناهجهم الغربية الحديثة ، فيعلمون الطلاب كيف يبحثون ويقارنون ويستنبطون . وكان كلا الاسلوبين في الدرس يتم صاحبه ويقوى أثره ويكون للطلاب مزاجاً أدبياً علمياً مستقيماً خليقاً أن يغير حياة الادب العربي في شكلها وموضوعها ، كما يقول أصحاب القانون .

وكانت الجامعة المصرية القديمة خليقة أن تصل الى هذه النتيجة وتنتهي الى هذه الغاية لولا أن صدمتها الحرب الكبرى وأصابها العسر المالى ووقع الخلف بين أعضاء ادارتها وظهر فيها الميل الشديد الى الاقتصاد ، فجزت طائفة أوكارها عن دعوة الاساتذة المستشرقين ، وأضافت درس تاريخ الآداب الى درس الآداب وكلفت المرحوم الشيخ مهدى أن ينهض بالأمرين جميعاً . ولم يكن المرحوم الشيخ مهدى مؤرخ آداب وانما كان رجلاً أدبياً يستطيع أن يقرأ القصيدة فيفهمها ويسين تلاميذه على فهمها ، يصيب هذا الفهم حيناً ويخطئه حيناً . ومهما أنس فلن أنسى



درساً معمته من المرحوم الشيخ مهدي بعد أن عهد اليه بتاريخ الآداب. كان هذا الدرس في تاريخ الأدب العربي في الأندلس ، وكنت حديث عهد بدروس الاستاذ نلّينو ، وكنت حديث عهد بدروس الأدب الفرنسي في فرنسا ، فلم أملك نفسي ولم أستطع أن أسبغ ما سمعت ، فخرجت من الدرس وما تحي إلا أن نشرت في إحدى الصحف نقداً عنيفاً غضب له الاستاذ وشكاني من أجله الى مجلس ادارة الجامعة وطلب عقوبة قاسية لم تكن أقل من محو اسمي من بين طلاب البعثة العلمية للجامعة ، واقسم مجلس ادارة الجامعة في هذا ، ولم يظفراًهل الخير فيه باصلاح الامر وارضاء الاستاذ وتمكينى من العودة الى فرنسا الا بعد مشقة وجهد .

عادت الجامعة بدرس الآداب الى النحو الذى كانت الآداب تدرس به في مدرستى القضاء ودار العلوم . ولقد كنت أتمنى منذ عشرينين في مقدمة « ذكرى أبى العلاء » أن توفق الجامعة الى استئناف أسلوبها القيم المنتج في درس الادب وتاريخه . ولكن الجامعة القديمة لم توفق مع الاسف الى استئناف هذا الاسلوب

أما مدرسة القضاء ودار العلوم والمدارس الثانوية فلم يكن ينظر ولا يرجى أن يتغير منهجها في درس الأدب العربى . وكيف يرجى أن يتغير هذا المنهج وقد أغلقت أبواب هذه المدارس ونوافذها أغلاقاً محكمًا ، فحبل بينها وبين الهواء الطلق وحيل بينها وبين الضوء الذى يبعث القوة والحركة والحياة ! وظلت كما هى تعيد ما تبدأ وتبدأ ما تعيد ، وتكرر فى كل سنة ما كانت تكرر فى السنة الماضية ، والأساتذة مطمئنون الى هذا البدء والاعادة ، والطلاب مطمئنون الى هذه المذكرات يستظفرونها استظهاراً وينقشونها نقشاً على أوراق الامتحان « ويكرونها كراً » أمام لجان الامتحان ، حتى اذا فرغوا من الامتحان أصبحوا أساتذة ومعلمين ، واختصروا لتلاميذهم مذكرات أساتذتهم ، وحفظ هؤلاء التلاميذ ونقشوا « وكروا » وظفروا

آخر الامر بالشهادات .

لم يكن ينتظر ولا يرجي أن يغير منهج الدرس الادبي في مدارس الحكومة .  
ولقد كنت أقرأ منذ أشهر احدى هذه المذكرات التى تذاع فى طلاب دار العلوم  
فاذا هم ما كنت أقرؤه منذ عشر سنين أو منذ خمس عشرة سنة لم يتغير ، استغفر  
الله ! بل تغيرت فاختصرت وعهد صاحبها الى الایجاز وأسرف فيه ، رفقاً بالطلاب  
وتيسيراً لامر الامتحان عليهم .

وبينا كانت هذه المدارس محتفظة بأسلوبها العقيم كان الازهر الشريف كلفاً زهر  
بهذا الاسلوب العقيم نفسه ، تواقاً اليه مشغوقاً به أشد الشغف ، ولم لا ؟ لقد كان  
الازهر يطمع فى النظام ويريد أن يكون طلاباً به كطلاب دار العلوم والقضاء ، لعلهم  
يظفرون بما يظفر به أولئك وهؤلاء من رضى الحكومة واعجاب العامة . واذن فليقل  
نظام هاتين المدرستين الى الازهر ، وقد قل اليه كله أو بعضه تقلاسيئاً ، وعرف  
الازهر الشريف شيئاً غريباً يقال له أدب اللغة هو شر ألف مرة ومرة مما عرفته دار  
العلوم ومدرسة القضاء . وما رأيك فى أدب يدرسه قوم لا صلة بينهم وبين الأدب :  
يقلدون فيه تقليداً كما يقلدون فى الفقه ، نستغفر الله ! بل هم يقلدون فى الفقه عن  
علم بالفقه ويقلدون فى الادب عن جهل بالأدب . وكما كان لادعاء ذلك الألم الذى  
أحسسته يوم رأيت الاستاذ الشيخ سيد المرصى يلتمس السكتب المدرسية فى  
« أدب اللغة » ليتعلم منها كيف يدرس الادب على النظام الجديد ليرضى حاجة  
الأزهر الى النظام وكلفه بهذا الرقى الذى لم يمكن فى حقيقة الامر الا انحطاطاً  
وضعةً ، والذى نرجو مخلصين أن يبرأ منه الازهر فى وقت قريب .

لم ينقدّم درس الادب فى مدارس الحكومة ، وانحط درس الأدب فى الأزهر .  
وكانت نتيجة هذا كله أنك تستطيع أن تنظر الى ألوان العلم التى تدرس فى

مدارسنا على اختلافها ، فإذا كلها قد ارتقى وتقدم تقدماً يختلف قوة وضعفها ، وإذا المصريون قد أخذوا منها بحفظ لا بأس بها ، الألواناً واحداً من ألوان العلم لم يتقدم أصعباً ، بل لست أشك في أنه تأخر تأخراً منكرآ ، وهو الأدب العربي ! فليس بين الاستاذ الذى يدرس الادب في هذه السنة والاستاذ الذى كان يدرسه من خمس عشرة سنة فرق ما ، وليس بين التلميذ الذى ظفر بالشهادة الثانوية الآن والذى كان يظفر بها منذ خمس عشرة سنة فرق ما . وليس أدل على هذا كله من أننا حين أردنا أن ندرس الأدب في الجامعة الجديدة لحلة الشهادة الثانوية اضطررنا الى أن نبدأ للدرس من أوله فتملهم أوليات النحو والصرف والبلاغة والتاريخ فضلاً عن أوليات الأدب . وليس معنى هذا أن الأدب لم يتقدم في مصر ، وإنما معناه أن الأدب لم يتقدم في مدارس الحكومة والمدارس التى تقلدها وتذهب مذهبها لظفر بالشهادات والاجازات . وأنت تعلم أن الفرق عظيم بين مصر ومدارس مصر ، وبينها مصر نحياً ويعظم حفظها من الحياة كلما تقدمت بها السن ، وبينها يشتد الاتصال بينها وبين أوروبا وتستغل هذا الاتصال وتنتفع به في فروع الحياة المختلفة ، تظل المدارس فيها حيث كانت قبل الحرب ، حيث كانت قبل الحماية ، وقبل الاستقلال وقبل الدستور في الأدب بنوع خاص . ذلك لأن هذه المدارس كما قلنا مغلقة قد حيل بينها وبين الهواء والضوء . ومن غريب الامر أن الحكومة ترسل البعثات العلمية الى أوروبا ، حتى اذا عاد أعضاء هذه البعثات عهبت اليهم بدرس العلوم المختلفة في المدارس ، ولكن الحكومة لا تفكر في أن ترسل بعثات لدرس الادب وتعمد الى أعضاء هذه البعثات بتجديد هذا العلم في دار العلوم والمعلمين وغيرها من المدارس . ولكن مصر كما قلنا ماضية في طريقها ، قوية الحفظ من الحياة والقوة والحركة والاتصال بأوروبا . وقد أثر هذا كله في حياة الادب العربي تأثيراً ظاهراً ، ولكن خارج

المدارس حيث الهواء والضوء والحرية ، وحيث يستطيع الناس أن يتنفسوا ويتكلموا ويكتبوا في غير حرج ولا ضيق . فإذا شئت أن نلمس الأدب العربي الذي لا يخلو من حياة وقوة ونشاط فالتمس في الصحف اليومية وفي المجلات وفي السكتب وفي الاندية وفي الاحاديث ، فستظفر منه بالشئ الكثير الذي لا يخلو من طرافة وشخصية واستعداد صالح للنمو .

وإذا ظلت مدارسنا حيث هي وظلّ الادب فيها مثقلا بهذه الاغلال والقيود محتكراً في هذه الجماعة التي لا تستطيع أن تجد ولا أن تنمي وإنما هي مضطرة بطبيعتها الى السكون والجمود — وقد كدت أملى كلمة الموت — فلن يستطيع الأدب العربي أن يأخذ من الحياة بحظه المقدور له ، ولن تستطيع اللغة العربية أن تأخذ بحظها من القوة ولا أن تصبح لغة علمية حية بالمعنى الصحيح . ولا بدّ إذا ظلت الحال كما هي الآن أن يفتخلّ التوازن بين رقيتنا السيامي والعلي والاجتماعي المتأرد وحياتنا الأدبية الجامدة . ذلك بأن الميدان الصالح للحياة الادبية ، الميدان الذي تعتمد عليه الامم في أدبها ولغتها ، ليس هو الصحف ولا المجلات بل هو المدارس التي يتكون فيها الشباب وتنشأ فيها العقول والملكات وتعدّ فيها أجيال الامة للجهاد في الحياة . فإذا أردت أن ترقى الامة حقاً في ناحية من نواحي حياتها فاعمد الى المدرسة ، فأنت واجد في المدرسة وحدها أصلح السبل وأقوئها وأوضحها الى هذا الرقي .

ما أكثر ما نشكو من أن اللغة العربية ليست لغة التعليم ، وما أكثر ما نضيق ذرعاً باضطرارنا الى اصطناع اللغات الاجنبية في التعليم العالي ! ولكن ما أقل ما نبذل من الجهد لنجعل اللغة العربية لغة التعليم ، بل نحن لا نبذل في هذا جهداً ما . وكيف تكون اللغة العربية لغة التعليم وهي لا تدرس في المدارس المصرية ! فاللغة العربية لا تدرس في مدارسنا وإنما يدرس في هذه المدارس شيء غريب لا صلة

بينه وبين الحياة، لا صلة بينه وبين عقل التلميذ وشعوره وعاطفته. وآية ذلك أنك تستطيع أن تمتحن تلاميذ المدارس الثانوية والعالية وتطلب اليهم أن يصفوا لك في لغة عربية واضحة ما يجدون من شعور أو احساس أو عاطفة أو رأى، فإن ظفرت منهم بشيء فأنا المخطئ وأنت المصيب؛ ولكنك لن تظفر منهم بشيء، أولن تظفر من أكثرهم بشيء. فلف وجدت عند بعضهم شيئاً فليس هو مدينا به للمدرسة وإنما هو مدين بالصحف والمجلات والأندية السياسية والأدبية.

\*\*\*

## (٢) سبيل الإصلاح

واذن فالاصلاح محتم لا مفر منه. وما سبيل هذا الاصلاح؟ لهذا الاصلاح سبيلان: احدهما قلة نلجأ اليها الآن مضطرين، لاننا لانجد خيراً منها فلا بد لنا من أن نتعل بها حتى نستطيع أن نصل الى السبيل الثانية وهي القويمة المثينة المنتجة.

فاما الاولى فهي أن نجتهد ما استطعنا في أن نجيب الى طلاب المدارس العالية وتلاميذ المدارس الثانوية والابندائية قراءة النصوص العربية وتفهمها وتقرب اليهم هذه النصوص ونحسن لهم اختيارها ونظهرهم على أن الأدب العربي ليس كما يمثلهم معاصره من الشيوخ جافاً جدياً عسير المضم لا سبيل الى اساغته ولا الى تذوقه، وإنما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذيذ، فيه ما يرضى حاجة الشعور، وفيه ما يقوّم عوج اللسان، وفيه ما يصلح من فساد الخلق، وفيه ما يرضى حاجة الانسان في حياته الفردية والمنزلية والوطنية والانسانية أيضاً. وإذا كان الشيوخ من المعلمين قد عجزوا الى الآن عن أن يظهروا تلاميذنا وطلابنا

على هذه النواحي العذبة الخصبية من أدبنا العربي فلا أقل من أن تلجأ وزارة المعارف الى الذين يستعلمون أن يعرضوا على شبابنا هذه الصور الجذابة الحلوة من هذا الأدب البائس بأهله ومخكريه . نعم يجب أن تلجأ وزارة المعارف الى طائفة من الفنانين الذين يدرسون الادب العربي في ذوق وقرأون اللغة العربية في فهم وقته ويتخفون منها ومن العناية بهما لذة ومنعة لا وسيلة الى العيش وقبض المرتب آخر الشهر . يجب أن تلجأ وزارة المعارف الى طائفة من هؤلاء الفنانين تطلب اليهم أن يتخيروا للشبان من آثار الشعراء والكتاب والعلماء في العصور الادبية العربية المختلفة ما يقرأون ويدرسون في المدارس ، أو بصارة أدق ما يتعلقون به في المدارس حتى تستطيع الوزارة أن تصل الى تلك السبيل الثانية التي هي وحدها طريق الاصلاح الادبي المنتج . وهذه السبيل الثانية هي اعداد المعلمين .

نعم ! اعداد المعلمين الذين يعلمون اللغة العربية . فليس في مصر أساتذة لهذه اللغة لا من حيث إنها أداة للتعبير ووسيلة من وسائل البيان ولا من حيث إنها تظهر من مظاهر التاريخ ورواة لحياة الأمة وموضوع للبحث العلمي . ليس في مصر أساتذة للغة العربية وآدابها ، وإنما في مصر أساتذة لهذا الشيء الغريب المشوه الذي يسمونه نحواً وما هو بالنحو وصرفاً وما هو بالصرف وبلاغة وما هو بالبلاغة وآداباً وما هو بالادب ، إنما هو كلام مرصوف ولغو من القول قد ضم بعضه الى بعض ، تكره الذاكرة على استيعابه فاستنوعبه وقد أقسمت لتقيئته متى أتيج لها هذا . ومن الذي يستطيع أن يقول إن في مصر أساتذة للغة العربية وآدابها ! وأنت تستطيع ان تنقصى هذه الطائفة التي اخكرت اللغة العربية وآدابها بحكم القانون فلن ترى فيها الا قليلاً عُرِفوا أو يمكن أن يعرفوا بالذوق الادبي والفقهاء اللغوي . وأين منهم الكتاب ؟ وأين منهم الشاعر ؟ وأين منهم الناقد ؟ وأين منهم القادر على ان يبتكر

فنا من فنون القول أولونا من ألوان العلم أو أسلوباً من أساليب البيان ؟ هاهم أولاء قد احتكروا تعليم اللغة وآدابها منذ نصف قرن فهل تراهم استحدثوا في اللغة وآدابها بحثاً طريفاً أو نشروا فيها كتاباً قيباً ؟ تعال نحص آثارهم العلمية في اللغة وآدابها منذ نظم التعليم المدني في مصر : كتاب مدرسي في النحو والصرف لا يشك أحد الآن في أنه ضئيل نحيف جدد لا يفي بالحاجة ولا يمكن الطلاب من أن يقرأوا نصاً عربياً عسيراً بعض العسر على وجهه ويفهموه كما ينبغي أن يفهم ؛ وشيء مثله في البلاغة من الإثم أن يسمى بلاغة لأنه حوّل هذه الفنون الادبية الحلوة التي ينبغي أن يجد فيها الطلاب لذة ونمياً إلى صبيغ جافة مضطربة كصبيغ الجبر والهندسة ، إلا أن صبيغ الجبر والهندسة تدل على علم قيم ، وصبيغ البلاغة هذه لا تدل إلا على جود وجفوة في الطبع ؛ وكتاب أو كتابان في الأدب وقاك الله شر النظر فيهما ، يكفي أن تذكرهما للنلاميذ لتعرف في وجوههم السأم والضجر وبنفس اللغة العربية وأساتذة اللغة العربية . . .

ثم ماذا ؟ ثم مذكرات تذاع في طلاب المدارس العالية استخرى أصحابها أن ينشروها على أنها كتب ، وعجز أصحابها أن يخرجوا للناس خيراً منها ، فهم مكرهون على كتابتها والطلاب مكرهون على استظهارها .

ثم ماذا ؟ ثم لون من السطو على الأدب القديم والعلماء المتقدمين يسمى حيناً بالاختصار وحيناً بالاختيار ، وحيناً بالتهذيب ، وما هو من هذا كله في شيء ، إنما هو المسخ والتشويه والبتروما إلى هذا كله من ألوان الافساد التي ذكرها الجاحظ فيها روى عنه ياقوت في أول كتابه « معجم البلدان » .

هذه هي آثار القوم منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة . أفترى أن هذه الآثار خليقة بأمة كالأمة المصرية كانت منذ عرفها التاريخ ملجأ الأدب وموئل الحضارة ؟

عصمت الادب اليونانى من الضياع ، وسمت الادب العربى من سيطرة العجمة وبأس الترك والندر . أقترى أن هذه الآثار تكفى ليعتز بها هؤلاء الناس ويطلبوا بان يحتكروا درس اللغة العربية والادب فى مدارس الحكومة . ما قام منها وما سيقوم ؟ أما أنا فأرى أن هذه الآثار تدل على أن هؤلاء الناس قد أفلسوا وعلى أنهم أقفر باعاً وأضيق ذراعاً من أن ينهضوا للغة العربية بحاجتها فى بلد كمصر . نعم أفلسوا وأفلس مهمهم مههم العلمى الذى أنشئ للضرورة ، ويجب أن يزول بعد أن زالت هذه الضرورة . أفلسوا ؛ ولا بد لوزارة المعارف اذا كانت تقدر حاجة اللغة العربية من أن تلقى « دار العلوم » الغاء ، وتعتمد على مدرسة المعلمين من ناحية وعلى الجامعة من ناحية أخرى . فهذان المهدان وحدهما قادران على أن يقدرأ حاجة اللغة العربية ويرضيا هذه الحاجة . هذان المهدان متصلان اتصالاً متيناً بالحياة العلمية الاوروبية وبالادب الاوروبى ، يستمدان منهما قوة وقدرة على البقاء والنفع والانتاج فى حين أن مدرسة دارالعلوم لاتعرف من الادب الاوروبى ولا من الحياة الاوروبية الاصوراً مشوهة ان لم تضرب فلن تفيد . وكيف تتصور أستاذاً للادب العربى لم يلم ولا ينتظر ان يلم بلغة أجنبية ولا بأدب أجنبى ولا بمنهج من مناهج البحث عن حياة اللغة وأطوار الأدب ؟ وكيف تتصور أستاذاً للادب العربى لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى اليه الفرج من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة ؟ وانما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس . ولا بد من التماسه عندهم حتى يتاح لنا نحن أن نهض على أقدامنا ونطير بأجنحتنا ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وآدابنا وتاريخنا . ثم كيف تستطيع أن تتصور أستاذاً للادب العربى لا يعرف الادب العربى ولا يستطيع أن يفهمه ولا أن يفقه اسراراه ودقائقه فضلاً عن أن يمين الطلاب على فهمه والفقه بأسراراه ودقائقه ؟ صدقنى لا غناء عند هؤلاء القوم



ولا بد من المدول عنهم الى سوامم . لا بد من المدول عن دار العلوم الى المعلمين العليا والى الجامعة المصرية . ولكن على أن يعنى هذان المعهدان بالأدب العربى عناية غير عنايتهما به الآن ، على أن يذهب هذان المعهدان فى درس الادب العربى مذهب الجامعة المصرية القديمة ، يدرسانه كما كان يدرسه القدماء فى عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية ، ويدرسانه كما يدرسه المحدثون فى عناية قوية بفهم الصلة بين الأدب والشعب وبين الأدب وغيره من مظاهر الحياة العقلية والشعورية المختلفة ، وفى عناية قوية بتحقيق الصلة بين آداب الأمم المختلفة وما يمكن أن يكون لبعضها من تأثير فى بعضها الآخر، يدرسانه معتمدين فى درسه على اتقان اللغات السامية وآدابها ، وعلى اتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابها ، وعلى اتقان اللغات الاسلامية وآدابها ، ثم على اتقان اللغات الأوروبية الحديثة وآدابها . فمن زعم لك أن الأدب العربى يمكن أن يدرس الآن دون الاعتماد على هذا كله فهو إما مخدوع وإما مشعوز . وكيف السبيل الى أن يدرس الأدب العربى درساً صحيحاً اذا لم تدرس الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية وبين الأدب العربى والأدب السامى ؟ وهل هناك سبيل الى أن يدرس الأدب العربى دون أن تفهم التوراة والأنجيل ؟ وهل تظن أن شيوخ الادب فى مصر من قرأ التوراة أو قرأ أحد الانجيل ؟ وكيف السبيل الى درس الأدب العربى اذا لم ندرس اللغة اليونانية واللاتينية وآدابها ، ولم تبين مقدار ما كان لحضارة اليونان والرومان من تأثير فى أدبنا وفلسفتنا وعلما ، ولم تبين مكانة أدبنا العربى بالقياس الى هذه الآداب اليونانية واللاتينية ؟ وهل تظن أن من شيوخ الادب فى مصر من قرأ الياذة هو ميروس واينيادة فرجيل فضلا عن تمثيل الممابين وغناء الغنين وخطابة الخطباء وحوار المحاورين ؟ !

أليس من شيوخ الادب في مصر من يعلم طلابه الآن أن ليس لليونان أدب ولا شعر ولا خطابة كما لاهل الضاد ؟ وكيف السبيل الى درس الأدب العربي اذا لم ندرس اللغات الاسلامية المختلفة ولا سببا الفارسية منها وتبين ما كان لهذه اللغات وآدابها من تأثير في أدبنا العربي الذي لم ينشأ في برج من العاج وإنما تأثر بالآداب المختلفة وأثر فيها ؟ وهل تظن أن من شيوخ الأدب في مصر من قرأ الشهنامه أو ألم بشيء من شعر عمر الخيام أو من شعر السعدي أو الحافظ ؟ وكيف السبيل الى درس الادب العربي اذا لم ندرس اللغات الاوروبية الحديثة وتبين تأثيرها في أدبنا الحديث ؟ ثم كيف السبيل الى درس الأدب العربي اذا لم نأخذ بمناهج البحث العلمي الحديث وندرس آدابنا كما يدرس الفرنسيون والانجليز والامان آدابهم ؟ هذا كله ، ولم أشر من المسألة الا الى أظهر أبحاثها ، الا الى هذه الانحاء التي لا تختمل جدلا ولا خلافاً . ولو اتى تعمقت بعض التعمق فأشرت الى الصلة بين مناهج البحث عن فقه اللغتين اليونانية واللاتينية وفقه اللغة العربية لأطلت وأثقلت ، ولكني أكتفي بهذه الاشارة الموجزة التي هي أشبه بالتحدث الى العامة منها بالتحدث الى العلماء ، وأعتقد أن هذه الاشارة وحدها تكفي لاثبات ما أزمع من أن دار العلوم قد أصبحت لا تصلح لما يطلب اليها الآن من اعداد اساتذة لتعليم اللغة العربية وآدابها ، فليعمل عنها الى المعهدين الذين يستطيعان أن ينهضا بهذا العبء ، وهما مدرسة المعلمين والجامعة .

\*\*\*

### ( ٣ ) الثقافة ودرس الأدب

ولم أذكر شيئاً آخر كان ينبغي أن يجيء قبل هذا كله ، لانه أساسى لا لدراسة الأدب وحده بل لكل دراسة علمية قوية منظمه ، وهو هذه الثقافة العامة

المتينة التي لا يستطيع أن يستغنى عنها طالب الأدب كما لا يستطيع أن يستغنى عنها طالب الكيمياء ، بل كما لا يستطيع أن يستغنى عنها كل انسان يريد أن يعيش عيشة راقية في بيئة راقية . ولعل حاجة الادب الى هذه الثقافة أشد من حاجة الدراسات الاخرى على اختلافها ، فلا أدب متصل بطبيعته اتصالاً شديداً بالحياة المختلفة سواء منها ما يمسّ العقل وما يمسّ الشعور وما يمسّ حاجتنا المادية . والادب بطبيعته شديد الحاجة الى المقارنات والموازنات . وليس من سبيل الى التعمق في الأدب على هذا النحو الا اذا كان الطالب قد تمكن من هذه الثقافة المتينة الواسعة العميقة . وكيف السبيل الى درس الأدب العربي اذا كان الطالب يجهل ، كما يجهل طلابنا وشيوخنا ، آيات الأدب الاجنبي قديمه وحديثه ، هذه الآيات التي أثرت في حياة الانسانية كلها والتي تغلغل العلم بها في طبقات الشعوب الغربية كافة ! ولقد يكون من العسير أن تجد في مصر شيخاً من شيوخ الأدب قد قرأ هوميروس أو سوفوكل أو ارسطوفان فضلاً عن شكسبير أو تلسنوى أو أرسين ، ذلك عسير ان لم يكن مستحيلاً . وما رأيك في أنك لا تكاد تجد في فرنسا أو المانيا أو انجلترا شاباً من أوساط الناس لا يختص في الأدب ولا يعنى بدراسته دون أن يكون قد ألمّ من هذا كله بحظ لا بأس به .

وهنا نلاحظ أن شيوخ الأدب العربي في مصر لم يقف الامر بهم عند القصور عن مهمتهم بل تجاوزوا هذا القصور الى ما هو شر منه ، تجاوزوه الى التقصير فيما كان القدماء أنفسهم يرونه أمراً لا منصرف عنه ، فقد كان القدماء من أدباء العرب يرون — وشيوخ الأدب في مصر يعرفون ذلك — أن الأدب هو « الأخذ من كل شيء بطرف » . وليس لهذا معنى الا أن القدماء كانوا يتخذون الثقافة المتينة الواسعة أساساً لسكل بحث أدبي منتج . كان الجاحظ أديباً لانه كان مثقفاً قبل أن يكون

لغويا أو بيانياً أو كاتباً . وليس من شك في أن الجاحظ وأمثاله من الابداء في بغداد والبصرة والكوفة وغيرها من أمصار المسلمين كانوا إبان العصر العباسي يتقنون قديمهم من لغة وأدب وقصه وحديث ورواية ، وكانوا الى اتقان هذا كله يحسنون الجديد ويتصرفون في كثير من فنونه ، كانوا يحسنون فلسفة اليونان وعلومهم ، وسياسة الفرس وحكمة الهند ، وكانوا يحسنون التاريخ وتقويم البلدان . كانوا يأخذون من كل شيء بطرف ، فكانوا أبداعه وكانوا كتابا واستطاعوا أن يتركوا لنا التراث الخالد . ولو قد عاش الجاحظ في هذا العصر لحاول اتقان الفلسفة الالمانية والفرنسية كماحاول في عصره اتقان فلسفة اليونان . أفنظن أن لشيوخنا حظا من الثقافة يشبه حظ أديابنا القدماء أو يدانيه ؟ كلا . هم يقولون إن الادب هو « الاخذ من كل شيء بطرف » ولكنهم أبعد الناس عن أن يأخذوا من كل شيء بطرف . هم يجهلون القديم نفسه فكيف بالجديد ! وكم من شيوخ الادب بمصر يستطيع أن يتحدث عن فلسفة اليونان التي عرفها العرب كما كان يتحدث عنها الجاحظ ومن اليه ؟ وإذا كانوا يجهلون القديم العربي فكيف سيبيلهم الى الجديد الاوروبي فضلا عن القديم اليوناني واللاتيني والسامي ! فأنت ترى أن اتقان الأدب العربي والوصول بدراسته الى حيث تنتج وتفيد ليس من الامور الهينة واتما هو يحتاج الى هذه الثقافة التي أشرت اليها ، والى كل هذه الدراسات التي أوجزت القول فيها إيجازاً . ستقول : ومن الذي يستطيع أن يصدق أن رجلا واحداً يستطيع أن ينهض بكل هذه الدراسات فيتقن اليونانية واللاتينية واللغات السامية ولغات الامم الاسلامية ويلم بكل ما ذكرت من ألوان الفنون وضروب العلم ؟ أليس اشتراط هذا كله فناً من فنون التعجيز وضرباً من الاغراب والنيه والتخييل الى الناس أنك قد أخذت من هذا كله بطرف وأنتك لهذا تستطيع وحدك أن تدرس الآداب وأن تحتكر درسها احتكاراً ! ومن الذي

يستطيع أن يصدق أن أستاذ الادب في فرنسا أو في انجلترا ينقن مثل هذا المقدار الضخم من الدراسات قبل أن يأخذ في درس أدبه الفرنسي أو الانجليزى ؟

ستقول هذا ، وأنا كنت أنتظر أن أسمع منك ، ولم أكن أشعر بشيء من المشقة في أن أرد عليك هذا القول . فلنلاحظ قبل كل شيء أنى لا أعرف وأزعم أنك لن تعرف استاذاً للأدب الفرنسى أو الانجليزى يستحق هذا اللقب الا وقد اتقن اليونانية واللاتينية لغة وفهماً وأدبا وفلسفة ، ثم اتقن الى جانب هذا كله لغتين من اللغات الحية على أقل تقدير ، ثم فرغ بعد هذا و بعد ثقافة منقنة متينة لناحية بعينها من أنحاء أدبه فأنتق فيها حياته . ثم لنلاحظ بعد هذا أن قد ذهب العصر الذى كان الناس يقبلون فيه أن يلم الرجل الواحد بكل شيء وينفرد بنوع من أنواع العلم يدرسه وينبغ فيه ، انقضى هذا العصر وأصبح الافراد عمالاً يتأثرون فى العلم كما يتأثرون فى الصناعة ، يتأثرون فى الجامعة والكلية كما يتأثرون فى المصنع والمتجر بقانون توزيع العمل . ولكن تأثرهم بهذا القانون ليس معناه أن كل واحد منهم يتقن المسألة أو المسائلين ويجهل ما عداهما ، وإنما معناه أن كل واحد منهم يتخذ العدة المنقنة لعمله ثم يوفّر جهوده وقواه على فرع من فروع هذا العمل ليكون له أشد اتقاناً فى حين يفرغ رجل آخر لفرع آخر ، وعلى هذا النحو . فإذا قلنا إن هذه الدراسات المتقدمة أساسية لدرس الادب قائما نريد أن يفرغ لكل واحد من هذه الدراسات طائفة من الاختصاصيين ، وأن يعتمد الأديب فى بحثه الأدبى على خلاصة ما ينتهى اليه هؤلاء الاختصاصيون من النتائج العلمية .

ودع الأدب واقصد الى أصحاب العلم الخالص ، فحدثنى : أيستطيع صاحب الحيوان أو صاحب النبات أن يعرض لعلم الحيوان أو علم النبات ولما يأخذ لهذا العلم عدته من اتقان الطبيعة والكيمياء على اختلاف فروعهما ؟ وهل يستطيع أن ينقن

الطبيعة والكيمياء دون أن يأخذ بمحظوف وفور من الرياضة والجيولوجيا والجغرافيا؟ وهل يستطيع أن يأخذ بمحظوف من هذا كله دون أن يظفر قبل كل شيء بهذه الثقافة المتينة العميقة الواسعة التي يحتاج إليها كما قدمنا العالم والاديب والرجل المستنير؟ وهل تعرف عالماً فرنسياً خليقاً بقلب العلماء لا يتقن اللغات الحية الاوروبية الراقية ولا يأخذ بمحظوفه من اليونانية واللاتينية؟

ثم حدثني بعد هذا . أنظن أن هذا العالم الذي اتخذ هذه العدة وتساح بهذا السلاح يستقل بعلم الحيوان أو علم النبات أو تفرغ لما يحتاج اليه في مادته من الكيمياء والطبيعة والرياضة ؟ كلا . انه يفرغ لفرع من فروع علم الحيوان ويعتمد على ما يصل اليه أصحاب الطبيعة والكيمياء من النتائج العلمية ولكنه مضطر الى أن يتقن وسائل علمه ليكون قادراً على المراقبة والمراجعة والملاحظة والتحقيق كلما احتاج الى شيء من هذا . وكذلك الادباء أو أساتذة الادب في أوروبا ، وكذلك نريد أن يكون أساتذة الأدب في مصر . فأين دار العلوم من هذا كله ؟

### ( ٤ ) الأدب

ولكن ما هذا الادب الذي ندور حوله منذ بدأنا القول دون أن نحاول التعمق فيه ؟ أليس من الخبير أن نعرفه لتبين أن من الحق اتصاله بكل هذه الدراسات وان من الحق أن تتجدد به عناية وزارة المعارف على النحو الذي قدمنا ؟ بلى ، وقد أحب أن أبسط رأيي في الأدب في غير تكلف ولا حيلة بل في غير حرص على لغة العلماء وأسلوب العلماء . فلاأمر في نفسه أيسر من هذا كله وان كان الناس في مصر قد تعودوا أن يعتقدوا أن الأدب شيء غريب صعب تحديده وعسير أن فصل الى كنهه ولا تكاد ترى باحثاً محدثاً عن الادب العربي الا عفى بكلمة الأدب ومانيها

المختلفة في المصور العربية المختلفة فوق في هذه العناية أو لم يوفق . حتى اذا فرغ من هذا عني بتحديد المعنى الذى ينبغى أن تفهمه الآن من هذا اللفظ ، وهو في هذا التحديد يتكلف : فان كان من أنصار القديم سجع وزواج وأسرف في السجع والزواج ، وان كان من أنصار الجديد تمهّد وتكلف ووضع لك جملاً غريبة كأنه يحدد أصلاً من أصول الفلسفة العليا أو كأنه يستنزل وحياً من السماء . وموقف الباحثين من الفريقين بازاء الشعر كموقفهم بازاء الأدب : أولئك يسجعون ويزوجون ، وهؤلاء يتعمّدون ويستوحون . ولست أريد أن أبكر وانما أريد أن آخذ الاشياء كما هي وأمثلها كما يتمثلها المستنيرون من الناس . والقول كثير في أن لفظ الأدب قد اشتق من الأدب بمعنى الدعوة الى الولائم . والقول كثير أيضاً في تكلف الصلة بين لفظ الأدب وبين الأدب بمعنى الدعوة الى الولائم . ثم القول كثير فيما دلت عليه هذه الكلمة من المعاني التي اختلفت باختلاف المصور وقد ذكرت في غير هذا الموضع أن لاسناذنا نلينو رأياً في اشتقاق هذه الكلمة فهو يشتقها من الدأب بمعنى العادة ويرى أن هذه الكلمة لم تشتق من المفرد وانما اشتقت من الجمع لقد جمعت «دأب» على «أدأب» ثم قلبت قعيل «آدأب» كما جمعت ( بئر ) و ( رثم ) على ( آبار ) و ( أرام ) ثم قلبت قعيل آبار وآرام . قال الاسناذ نلينو : وكثر استعمال ( الآدأب ) جمعاً « للدأب » حتى نسى العرب أصل هذا الجمع وما كان فيه من قلب وخيل اليهم أنه جمع لا قلب فيه فأخذوا منه مفردة أدأباً لادأباً وجرى استعمال هذه الكلمة بمعنى العادة ، ثم انتقل من هذا المعنى الطبيعى القديم الى معانيه الاخرى المختلفة .

وظاهر أن رأى الاسناذ نلينو كراى غيره من أصحاب اللغة يعتمد في أصله على الفرض ، فليس لدينا من النصوص أو القرائن العلمية الواضحة ما يبين لنا أن لفظ

الادب قد اشتق من الأذّب بمعنى الدعوة الى الولايم أو قد اشتق من الآداب جمع دأب . ولكن الشيء الذى لا شك فيه هو أننا لا نعرف نصاً عربياً جاهلياً صحيحاً ورد فيه لفظ الادب . والشيء الذى لا شك فيه أيضاً هو أننا لا نعرف أن لفظ الأدب قد ورد فى القرآن . وكل ما نعرفه هو أن هذه المادة قد وردت فى حديث مها يكن رأى المحدثين فيه فليس هو بالحجة القاطعة على أن النبي قد استعمل هذه المادة . وهذا الحديث هو قوله صلى الله عليه وسلم : أدبني ربى فأحسن تأديبى . هذا الحديث لا يثبت حكماً لغوياً الا اذا ثبت ثبوتاً لا يقبل الشك أو كان من الراجع على أقل تقدير أنه صح بلفظه عن النبي . ولكننا بعيدون عن هذا كله فنستطيع إذن أن نقول فى غير تردد أن ليس لدينا نص صحيح قاطع يثبت أن لفظ الادب وما يتصرف منه من الافعال والاسماء قد كان معروفاً أو مستعملاً قبل الاسلام أو إبان ظهوره .

والكلام المحمول على الخلفاء الاربعة كثير . وليس هناك سبيل لتحقيق ما صح أو لم يصح من هذا الكلام ، فليس لدينا ما يمكننا من القطع بأن هذه الكلمة وما يتصرف منها قد كانت شائعة فى الحجاز أثناء السنين التى تلت وفاة النبي . واذا كانت النصوص الصحيحة القاطعة تعوزنا لاثبات أولية هذه الكلمة وما يتصرف منها فى اللغة العربية الفصحى فقد يكون من العسير أن نشك فى أن هذه الكلمة قد كانت شائعة مستفيضة أيام بنى أمية دون أن نستطيع تحديد الوقت الذى ظهرت فيه . ولكنك اذا قرأت كثرة النصوص التى استعملت فيها هذه المادة أيام بنى أمية أحسست احساساً لا يخلو من قوة أن أول ما استعملت فيه هذه المادة إنما هو التعليم والتعليم على النحو الذى كان أوفقاً أيام بنى أمية أى التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها : رواية الشعر ، ورواية الاخبار ، وأحاديث الاولين ، وكل ما يتصل



بالعصر الجاهلى وسيرة الابطال قدامتهم ومحدثيهم وكل ما كان من شأنه تكوين الثقافة التى كان يحرص عليها العربى المستنير من الارستوقراطية الحاكمة أو من الارستوقراطية التى يعتز بها الخلفاء . ولا نكاد نرى هذه المادة مستعملة فى أول الأمر الا فعلا أو اسم فاعل فهم يستعملون أدب ويستعملون بنوع خاص لفظ المؤدب ، وهم لا يظنون انط المؤدب هذا على رواية الحديث والدين وانما يطلقونه على رواية الشعر والخبر وعلى الذين كانوا يحترفون تعليم الشعر والخبر وما الى ذلك لابناء الارستوقراطية وقد يقال أن هذه السكامة لا تعرف فى اللغات السامية الاخرى . واذا كانت لا تعرف فى اللغات السامية الاخرى ، وليس بين النصوص العربية الجاهلية الصحيحة ما يثبتها وليست فى القرآن ولا فى الحديث ولا فيما ورد عن الخلفاء بطريقة قاطعة فن أين تكون قد جاءت ؟

هنا نستطيع أن نفترض كما افترض الاساذ نلينو وكما افترض غيره من اللغويين القدماء وليس فى مثل هذا الافتراض حرج . على أنى لا أحرص على هذا الفرض ولا أقول أنى أرجحه أو أقويه :

من المحقق أن لغة قريش قد أثرت فى لغات العرب الآخرين بعد أن جعلها الاسلام لغة رسمية : لغة سياسة وإدارة ودين ، فتكلمها العرب كافة فى آثارهم الأدبية على أقل تقدير . ولكن من المحقق أيضاً أن لغة قريش هذه قد تأثرت بلغات العرب المختلفة بعد الاسلام كما تأثرت بها قبل الاسلام . فهى مؤثرة فى هذه اللغات وهى متأثرة بها ، وليس فى هذا ما يحتاج الى بحث أو الى اثبات فهو طبيعى فى كل لغة وفى كل لهجة ، واثباته بالقياس الى لغة قريش يسير . ولكنك سترى حين تعمق فى درس ما كان من تدوين اللغة العربية الفصحى أن علماء اللغة لم يدونوا فى كتبهم وما جهم لغة قريش وحدها وانما دونوا الفاظاً كثيرة كانت

شائعة في قبائل مختلفة من العرب ولم تكن تعرفها قريش . وليس من اليسير الآن ( مع الاسف ) أن ترد هذه الالفاظ التي نملئ بها المعاجم الى مواطنها الجغرافية الصحيحة فقد سميت كلها لغة عربية وسمت كلها على هذه اللغة الفصحى ونسى الناس أن هذه اللغة العربية الفصحى انما هى لغة حى من أحياء العرب أو لغة اقليم من أقاليم البلاد العربية هو الحجاز . والذي نريد أن نصل اليه هو أن علماء اللغة مهما يكونوا قد دونوا من غير لغة قريش فهم لم يدوتوا منها الا شيئاً قليلاً بالقياس الى ما أهمل أهلاً لبعدها بينه وبين لغة قريش بوجه عام وابتعد ما بينه وبين القرآن بوجه خاص . وآية ذلك هذه اللغات اليمنية التي أشار القدماء اليها اشارة وحفظوا منها ألفاظاً ورد بعضها في القرآن وورد بعضها الآخر فيما قيل من الشعر بلغة قريش ولكنهم أهملوها أهلاً لبعدها بينها وبين اللغة القرشية في أصول النحو والتصريف والاشتقاق ، وأخذ المحدثون يستنبطونها استنباطاً من النقوش . ضاع اذن شيء كثير جداً من أصول اللغات اليمنية وغير اليمنية ولم تدون فيه المعاجم كما دونت في لغة قريش وفي اللغتين الساميتين الآخرين العبرية والسريانية . فاذا لم نجد مادة الأدب في لغة قريش ولا في العبرانية ولا في السريانية فليس ما يمنع أن تكون هذه الكلمة قد دخلت في لغة قريش أبان العصر الاموى ، انقلبت اليها من إحدى اللغات العربية التي ضاعت . ولكن من أى اللغات ؟

ذلك شيء قد لا تكون السبيل الى معرفته بسيرة . ومهما يكن أصل هذه الكلمة ومصدرها الذى اشتقت منه فقد كانت تدل منذ العصر الاموى على هذا النحو من العلم الذى ليس دينياً ولا متصلاً بالدين وانما هو شعر وخبر أو متصل بالشعر والخبر . وكانت تدل على ما تعودنا أن نفهمه منها الآن في حياتنا العملية اليومية من لين الجانب وحسن الخلق ورقة الشمايل والحياة الملائمة لما تواضع الناس على أنه خير

وجه عام . وكان الناس يقولون « أدب فلانا » فيفهمون منها هذين المعنيين : عامه  
الأدب وهو هذا النوع من العلم الذى أشرنا اليه ، وأخذه بالأدب وهو هذا النوع  
من الحياة التى ذكرناها . وظل لفظ الأدب يدل على هذين المعنيين طوال العصر  
العربى الفصيح بل الى أيامنا هذه . وقد تطور هذان المعنيان تطوراً كثيراً : فأتسما  
حيناً وضاقا حيناً آخر ، ومضى اللفظ مع هذين المعنيين فى سعتهما وضيقهما . فكان  
الأدب بمعناه الاول أيام بنى أمية وصدر العصر العباسى عبارة عن الشعر والأنساب  
والأخبار وأيام الناس ، ثم ظهرت علوم اللغة ودونت ، ووضعت أصولها فدخل كل  
هذا فى الأدب . ثم قويت هذه العلوم وتأثر المشتغلون بها بهذا القانون الطبيعى ،  
قانون توزيع العمل فكان التخصص وأخذت هذه العلوم تسقل واحداً فواحداً حتى  
إذا كان القرن الثالث للهجرة كان معنى الأدب قد عاد الى الضيق بعد السعة وأصبح  
لا يدل الا على هذا النحو من العلم الذى تجده فى كتب كالكامل للبرد والبیان  
والتبيين للجاحظ وطبقات الشعراء لابن سلام والشعر والشعراء لابن قتيبة . ومعنى  
هذا أن الأدب قد عاد أو كاد يعود فى القرن الثالث الى معناه الذى كان يدل عليه  
فى القرن الأول أبان العصر الأموى ، وهو الشعر وما يتصل به ويفسره من الأخبار  
والأنساب والأيام . وزاد أيام بنى العباس فشمّل هذا النثر القفى الذى استحدث  
منذ انتشرت الكناية وارتقى العقل العربى كما سترى فيما بعد . وزاد شيئاً آخر لم  
يكن معروفاً أيام بنى أمية وهو هذا النحو من النقد الفنى الذى نجده أحياناً فى  
كتب الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن سلام التى ذكرناها آنفاً .

واذن فلم يكن النحو أدباً وان لم يكن بد منه للأديب . ولم تكن رواية اللغة  
من حيث مادتها أدباً وان لم يكن بد منها للأديب . ولم تكن رواية الأخبار من  
حيث هى تاريخ ولا رواية الأنساب من حيث هى تاريخ أدباً وان لم يكن منهما

للأديب بد . انما كان الأدب بمعناه الصحيح ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمل الغنى فيها . وكان هذا الذى يتصل بالشعر والنثر لغة حيناً ، ونحواً حيناً ، ونسباً وأخباراً حيناً ثالثاً وقدأ فنياً فى بعض الاحيان . ومع أن علوم اللغة قد استقلت منذ القرن الثانى فقد ظل النقد متصلاً بالأدب تابعاً له أو قل جزءاً منه طوال القرن الثالث والرابع . ولم يكد يستقل أو يظفر بشىء من الاستقلال أثناء هذين القرنين ، فانت ترى فى كتب الجاحظ والمبرد وابن سلام وابن قتيبة ملاحظات فنية مفرقة فى غير نظام وعلى غير قاعدة . ولم يكن الأمر فى القرن الرابع خيراً منه كثيراً فى القرن الثالث ؛ فانت ترى كتباً قوى فيها النقد وكاد يستأثر بها ولكنه مع ذلك لم ينفصل ولم يصبح فناً أو علماً بعبينه . ولعل أوضح الأمثلة لهذا النوع من الأدب الذى يغلب فيه النقد على الرواية كتب أبى هلال العسكري وأبى الحسن الجرجانى والآمدى . فلما أبو هلال فبين يدينا من كتبه « كتاب الصناعتين » وقد عرض فيه للشعر والنثر وحاول أن يدل على مواضع الجمال الغنى فيهما وأن يضع لذلك شيئاً يشبه الأصول والقواعد ، وبين يدينا من كتبه أيضاً كتاب « ديوان المعانى » ، وبينما النقد يغلب فى الصناعتين اذ الرواية تغلب فى ديوان المعانى ولكنها رواية منظمة قد قسمت أبواباً وصنفت فنوناً . وكل هذا فى كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه . وفى هذا القرن الرابع كانت الخصومة عنيفة بين أنصار البحترى من ناحية ، وأبى تمام من ناحية أخرى . فلما تقدم هذا القرن ظهرت الخصومة قوية أيضاً بين أنصار المتنبي وخصومه ، واستفاد النقد من هذه الخصومة ، فألف الآمدى كتابه « الموازنة بين الطائيين » وألف الجرجانى كتابه « الوساطة بين المتنبي وخصومه » . وظهرت كتب كثيرة من هذا النحو وم النقد أن يستقل . ولكن هذا الاستقلال لم يتم له الا بعد مشقة ، وما كاد يظفر به حتى جمد

وأخذ الفساده من جميع أطرافه . استقل في علم البلاغة ، وكان مظهر استقلاله ككتابي عبد القاهر الجرجاني « دلائل الإعجاز » « واصرار البلاغة » . ولكن هذا الاستقلال لم ينفع النقد بل أماته وقضى عليه . والواقع أنا لا نكاد نرى بعد كتابي عبد القاهر شيئاً قيماً في النقد أو في البلاغة وإنما هي كتب فائرة وأصول جافة ليست حرية أن تورد ولا أن تثمر . وحسبك أنها قد جدت ونكفت ألوان المشقة فكانت ثمراتها الأخيرة هذا السخف الذي يدرس في الأزهر والمدارس الرسمية والذي يسمى علوم البلاغة

من هذا كله فهم أن الأدب قد كان في القرن الثاني والثالث والرابع يدل ( كما قد سنا ) على ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية وقد هما من ناحية أخرى

وهل يدل الأدب الآن على شيء غير هذا ؟ وهل يدل على شيء أكثر من هذا ؟ ألسنت إذا سمعت لفظ « الأدب » الآن فهمت منه ما ثور الكلام نظاماً ونثراً وما يتصل به من هذه العلوم والفنون التي تعين على فهمه من ناحية وتذوقه من ناحية أخرى

ثم هل يدل الأدب عند الأمم الأجنبية القديمة أو الحديثة على شيء غير هذا الذي يدل عليه عندنا ؟ فنحن إذا ذكرنا الأدب اليوناني لا نفهم منه إلا ما ثور الكلام اليوناني شعراً ونثراً ، نفهم منه الإلياذة والأديسة ، نفهم منه شعر بندار وسافو وسيمونيد ، نفهم منه قصص الشعراء المذبلين ، نفهم منه تاريخ هيرودوت وتوسيديد ونفهم منه نثر أفلاطون وإيسوقراط وخطب بيريكليس وديموستين . وقل مثل هذا في الأدب الروماني . وقل مثله في الأدب الحديث . فلا يدل الأدب الفرنسي الأعلى ما ثور الكلام الفرنسي نظاماً ونثراً . فلا أدب أذن لا يستطيع في

جوهره أن يتجاوز مآثر الكلام . ولكن هنا اعتراضاً له من القوة حفظ عظيم : أنك لا تستطيع أن تفهم الآثار الفنية للكاتب أو الشاعر إذا اعتمدت على ما تعودنا أن نعتمد عليه من علوم اللغة ومن الانساب والاخبار ومن النقد . وإنما قد نحتاج الى أن نعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الأدب صلة ظاهرة ، ولنغرب ، مثلاً بشاعر عربي كالمجنبي أو أبي العلاء : فكأن أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والاخبار والتاريخ ، وكن أدهر الناس في علوم المعاني والبيان والبديع فإن يكفيك ذلك في فهم شعر المتنبي وشعر أبي العلاء ؟ وإنما أنت محتاج الى الفلسفة الخلقية لتفهم المتنبي وأنت محتاج الى الفلسفة الطبيعية والى ما بعد الطبيعة والى الفلك والى علم النجوم بل الى الرياضة أحياناً لفهم شعر أبي العلاء . واذن فنحن حين نعرف الأدب بأنه مآثر الكلام وما يتصل به لتفسيره وتدوقه لا نقول شيئاً ، أو نقول كل شيء . لا نقول شيئاً إذا فهمنا مما يتصل بمآثر الكلام هذه العلوم اللغوية الفنية قد رأيت أنها لا تكفى لتفسير الشعر والنثر وأعاتك على تدقيقهما ، فالتعريف اذن غير جامع كما يقول أهل المنطق ، ونقول كل شيء إذا فهمنا من هذا الذي يتصل بمآثر الكلام كل ما يحتاج اليه هذا الكلام ليفهم أو يذاق ، فقد رأيت حاجتنا الى الفلسفة وفروعها لفهم المتنبي وأبي العلاء ، ويكفى أن ننظر في أبي العلاء لترى أننا في حاجة الى علوم الدين الاسلامي كلها والى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند في الديانات لفهم شعر أبي العلاء . واذن فكل هذه العلوم والفنون تدخل في الأدب . واذن فالأدب كل شيء . واذن فالتعريف غير مانع كما يقول أهل المنطق

ولكن يجب أن تعود فنفكر فيما قدمت بين يديك في صدر هذا الكتاب من أن الأدب كغيره من العلوم لا يمكن أن يوجد ولا أن ينمر الا اذا اعتمد على علوم

تعيينه من جهة وعلى ثقافة عامة متينة عميقة من جهة أخرى . قد ضربت لك الامثال  
بعلوم طبيعية يتصل بعضها ببعض ويحتاج بعضها الى بعض دون أن يكون بعضها  
من بعض ، فالطبيعة محتاجة الى الرياضة دون أن تكون الرياضة فصلا من فصول  
الطبيعة أو الطبيعة فصلا من فصول الرياضة وهنا يظهر الفرق بين الأدب وتاريخ  
الادب . فالادب ، بأثر الكلام كما قدمنا ، والاديب الذى يعنى بالأدب من حيث هو  
أدب يستطيع ألا يتجاوز هذا الكلام الجيد نظما كان أو ثرا ، ولكن مؤرخ الأدب  
لا يستطيع أن يكتفى بأثر الكلام ولا بهذه العلوم والفنون التى تتصل بأثر الكلام  
اتصالا شديداً لممكننا من فهمه وتدوقه وانما هو مضطر الى أن يتجاوز هذا الانسان  
من حيث هو حيوان ناطق يجب أن يعرب عما فى نفسه بصورة كلامية فنية . فهو  
مضطر الى أن يدرس تاريخ العقل الأنسانى ، وهو مضطر الى أن يدرس تاريخ  
الشعور . ولنمد الى التبسط فنقول أن مؤرخ الآداب مضطر الى أن يلم بتاريخ العلوم  
والفلسفة والفنون الجميلة وتاريخ الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أيضاً المأما  
يختلف أبحاراً وأطناباً ويتفاوت أبحالا وتفصيلا باختلاف ما لهذه الاشياء كلها من  
تأثير فى الشعر والنثر أو تأثيرهما . ومن هنا لا يكتفى مؤرخ الآداب اليونانية بما  
قدمنا بل هو يدرس تاريخ الفلسفة اليونانية ويدرس تاريخ النظم السياسية اليونانية  
على اختلافها ، ويدرس تاريخ الحياة الاقتصادية اليونانية ولا تظن أنا نسرف أو  
نفلو ولكنك لن تفهم قصص ارسطوفان المضحكة ، بل لن تفهم منها شيئا الا اذا  
ألمت الماما واضحا بكل هذه الأنحاء من الحياة اللاتينية فى القرن الخامس قبل  
المسيح . وقل مثل هذا فى أى عصر من عصور الادب وفى أى أمة من الامم القديمة  
أو الحديثة التى كان لها أدب . ولأضرب لك مثلاً عربياً آخر غير الذى قدمته لك :  
فهل تزعم أنك تستطيع أن تفهم همزية أبى نواس : دع عنك لوى فأن اللوم

اغراء ... دون أن تعرف النظام خاصة والمعتزلة عامة وما كان لهم من مذهب وقوة أيام أبي نواس ؟ وكيف تستطيع أن تفهم قوله :

قل لمن يدعى في العلم فلسفة      حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء  
إذا لم تعرف أنه يريد النظام فإذا عرفت أنه يريد النظام فانت في حاجة الى أن تعرف من النظام . ولم عرض به أبو نواس ؟ فسترى أن النظام كان من المعتزلة الذين يقولون أن صاحب الكبيرة مخلد في النار ، وإذا كان شرب الخمر كبيرة فصاحبها مخلد في النار ؛ وإذا فانت في فلسفة النظام وأنت متعمق في فلسفة المعتزلة ، وأنت مضطر الى ذلك اضطراراً ، مضطر الى أن تدرس التوحيد واختلاف أهل السنة والمعتزلة فيه لتفهم خيرية من خريات أبي نواس .

تاريخ الآداب إذن لا يكتفى بالآداب وإنما هو يؤرخ معها كل شيء . وأى غرابة في هذا ، فهل يكتفى تاريخ الحياة السياسية بالحياة السياسية ؟ أليس هو مضطراً الى أن يؤرخ الآداب والعلم والفلسفة والاقتصاد والفنون ليعينك على أن تفهم هذه الحياة السياسية ؛ وهل يستطيع أن يفعل غير هذا ؟ وحتى كانت حياة الانسان مقسمة الى هذه الأقسام المنفصلة التي يستطيع بعضها أن يستغنى عن بعض استغناء تاماً ؟ يدرس مؤرخ الآداب تاريخ السياسة والاقتصاد كما يدرس مؤرخ الاقتصاد والسياسة تاريخ الآداب . وكل ما بينهما من الفرق هو أن مؤرخ الحياة السياسية يدرس هذه الحياة لنفسها ويدرس الأشياء الأخرى من حيث هي مكملات لبعثه . وكذلك مؤرخ الآداب يدرس الحياة الأدبية لنفسها ويلم بالحياة السياسية من حيث هي مكملات لدرس الحياة الأدبية

فقد ظهر لك إذن أن بين الأدب وتاريخ الأدب صلة ما بين الخواص والعام . فالأدب مآثور الكلام ولكن تاريخ الأدب يتناول مآثور الكلام هذا ويتناول



اليه أشياء أخرى لا سبيل الى فهم هذا الكلام ولا الى تذوقه الا اذا فهمت وعرف تأثيرها فيه وتأثيرها به

وقد نستطيع أن نوجز هذا كله فنقول : ان الادب في جوهره انما هو آثار الكلام نظماً ونثراً وأن هذا الكلام المأثور لا يستطيع أن ينهض الاديب بفهمه وتذوقه الا اذا اعتمد على ثقافة عامة قوية وعلى طائفة من العلوم الاضافية لا بد منها بينما تاريخ الأدب يعنى قبل كل شيء بهذا الكلام المأثور وما يتصل به ولكنه في الوقت نفسه مضطر الى أن يوسع ميدان بحثه ويتناول أشياء قد لا يستطيع أن يتناولها من يعنى بالادب من حيث هو أدب في تفصيل وأصهاب . وأنت اذا سألت عن هذا التاريخ الأدبي ما قيمته وما نفعه رأيت أننا ينبغي أن ننظر منه أمرين لا بد منهما : أحدهما تاريخي صرف فهو ينبتنا بالادب وما اختلف عليه من أطوار وما عمل فيه من مؤثرات متباينة بتباين العصور والبيئات . والثاني يتجاوز التاريخ بعض التجاوز ويهون على طلاب الادب درس الادب والنعيق فيه دون أن يضيعوا من وقتهم الشيء الكثير في تحصيل أشياء لا بد لهم من خلاصاتها دون أن يتعمقوا فيها ولا سيما اذا كانوا لا يريدون أن يتخصصوا في الادب ويتخفوه لهم صناعة . فالتاريخ الأدبي يرجح الطلاب وعامة المستنيرين من قراءة اشارات ابن سينا وشفاؤه، وما ترجم لارسطا ليس وما عرف من أمور الهند ليفهموا شعر أبي العلاء ، يريحهم من هذا كله لانه يضع لهم خلاصات هذه الاشياء . ويبين لهم مبالغ تأثيرها في تكوين الفلسفة العالمية والادب العلائقي . فان كانوا من عامة المستنيرين اكتفوا بما يقرأون وقنعوا بما يفهمون ؛ وان كانوا من الذين يريدون الدرس والتخصص اتخذوا هذه الخلاصات التي يقدمها اليهم تاريخ الآداب وسيلة الى بحث جديد ينهضون به هم أنفسهم . فالتاريخ الآداب على قيمته التاريخية الصرفة نافع لعمامة المستنيرين لانه يريحهم ويقدم

اليهم ما يحتاجون اليه ، نافع للطلاب لانه يبعث فيهم الشوق الى البحث والدرس  
ويعلمهم كيف يبحثون ويدرسون

### ( ٥ ) الصلة بين الادب وتاريخه

على أنى أعترف بأن تاريخ الآداب لا يستطيع أن يستقل ولا أن يكون  
علماً منفصلاً قائماً بنفسه بينه وبين الحياة الادبية من البعد مثل ما بين التاريخ  
السياسى والحياة السياسية . فانا أفهم حق الفهم أن الثورة الفرنسية شئ . وتاريخ  
هذه الثورة شئ آخر وأفهم حق الفهم أن الحركة البروتستانتية شئ . وتاريخها شئ  
آخر . ولا أستطيع أن أعد تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البروتستانتية  
حركة بروتستانتية . بل أفهم حق الفهم أن يضع تاريخ الثورة ويتقنه أشد الناس  
بغضاً للثورة وأن يضع تاريخ الحركة البروتستانتية ويتقنه أشد الناس انصرافاً عن  
البروتستانتية . ولكن الامر فى تاريخ الادب ليس على هذا النحو ، فانت توافقى  
على أن من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الاديب كما أرّخ الثورة غير الثائر  
وكما يستطيع الملحدون أن يؤرخوا الديانات . ذلك لان تاريخ الادب لا يستطيع أن  
يعتمد على مناهج البحث العلمى الخالص وحدها وانما هو مضطر .مما الى الذوق ،  
هو مضطر .مما الى هذه الملكات الشخصية الفردية التى يجتهد العالم فى أن يتحلل  
منها فتاريخ الادب اذن أدب فى نفسه من جهة لانه يتأثر بما يتأثر به .مأثور الكلام  
من الذوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة ، وتاريخ الآداب لا يستطيع أن يكون علماً  
كالعلوم الطبيعية والرياضية لانه متأثر بهذه الشخصية ، لانه لا يستطيع أن يكون  
بحثاً « موضوعياً » ( Objectif ) كما يقول أصحاب العلم وانما هو بحث « ذاتى »  
( Subjectif ) من وجوه كثيرة . هو اذن شئ وسط بين العلم الخالص والأدب  
الخالص : فيه موضوعية العلم . وفيه ذاتية الادب

## (٦) الأدب الانشائي والأدب الوصفي

وهنا أعود الى ما قلته في غير هذا الموضع من أن الادب أدبان : أحدهما أدب انشائي ، والآخر أدب وصفي . فأما الادب الانشائي فهو هذا الكلام نظماً ونثراً ، هو هذه القصيدة التي ينشدها الشاعر والرسالة التي ينشئها الكاتب . هو هذه الآثار التي يحدسها صاحبها لا يريد بها الا الجمال القوي في نفسه ، لا يريد بها الا أن يصف شعوراً وجدّه أو احساساً أحسه أو خاطراً خطر في لفظ يلائمه رقة وليناً وعدوبة أو روعة وعنفاً وخشونة ، هو هذه الآثار التي تصدر عن صاحبها كما يصدر التغريد عن الطائر الفرد وكما ينبعث العرف من الزهرة الارجة وكما ينبعث الضوء عن الشمس المضيئة ، هو هذه الآثار الطبيعية التي تمثل نحواً من انحاء الحياة الانسانية هو هذا النحو الفني حين يتخذ طريق الكلام ، مثله كمثل التصوير والفناء وغيرهما من هذه الفنون التي تمثل ناحية العجالة في نفوسنا ، هذا الادب الانشائي هو الادب حقاً ، هو الادب بمعنى الكلمة الصحيح ، هو الادب الذي ينحلّ الى شعر ونثر والذي ينتج الكتاب والشعراء لا لأنهم يريدون أن ينتجوه بل لأنهم مضطرون الى انتاجه اضطراراً في أول الامر بحكم هذه الملكات الفنية التي فطرهم الله عليها . وهذا الادب الانشائي خاضع لكل ما تخضع له الآثار الفنية من تأثير بالبيئة والجماعة والزمان وما الى ذلك من المؤثرات الاخرى ومن تأثير في هذه المؤثرات أيضاً . هو رآة لنفس صاحبه وهو رآة لعصره ويثته كلما عظم حفظه من الجودة والاتقان ، وهو بحكم هذا منغير متطور قابل للتجديد واذن قدستطيع أن تفهم في سهولة أن يكون فيه قديم وجديد ؛ وأن يكون بين أمحابه أنصار القديم وأنصار الجديد . يأتي ذلك من أنه متصل بمزاج الاديب أو من أنه مظهر لمزاج الاديب

ونحن نعلم أن الناس كانوا وسيظلون أبداً منقسمين في حياتهم وشعورهم الى محافظين ومتطرفين ومعتدلين ؛ أولئك يقلدون القدماء وهؤلاء يجددون والآخرون يتوسطون بين أولئك وهؤلاء . وهذا الادب متفاوت بطبعه في الحظ من الجود والرداءة وفي الحظ من الاتصال بنفس صاحبه والبعد عنها : هذا الشاعر صادق قوى الشخصية قليل الحفل برضا الناس عنه أو سخطهم عليه ، فشعره خليق أن يكون قطعة من نفسه . وهذا الشاعر محب لارضاء الناس كاره لسخطهم حريص على أن يغنى فيهم لا على أن يفنوا فيه فشعره يمثل لنا الناس أكثر مما يمثل هو ، أو قل شعره يمثل الناس ولا يمثل منه هو الا هذه الناحية التي أشرنا اليها ، فأما عواطفه الخاصة وآراؤه الخاصة فلا تكاد تظهر فيه . وعلى هذا النحو يخضع الادب الانشائي لكل هذه المؤثرات التي أشرنا اليها ولمؤثرات أخرى لا نستطيع الآن أن نلم بها

وهنا يظهر الادب الثاني أو ما سميناه بالادب الوصفي . هذا الادب الوصفي لا يتناول الاشياء من حيث هي ، لا يتناول الطبيعة وجعلها ، لا يتناول العاطفة وحرارتها ؛ لا يتناول الرضا ولا السخط ، لا يتناول الفرح ولا الحزن وانما يتناول الادب الانشائي الذي يمثل هذه الاشياء تمثيلاً مباشراً ( كما يقولون ) وهو يتناول هذا الادب الانشائي مفسراً حيناً ومحللاً حيناً ومؤرخاً حيناً آخر . وهو يتناول هذا الادب الانشائي بما اتفق الناس على أن يسموه قديماً . فأما الادب الانشائي فهو ( كما قدمنا ) الادب حقاً . وأما الادب الوصفي فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب وبينما الادب الانشائي فن كله يفسده العلم أو يكاد يفسده ان دخل فيه نرى الادب الوصفي يحاول أن يكون علماً كله ولكنه لا يوفق فيضطر عند المعتدلين أن يكون مزاجاً حسناً من العلم والفن أو قل من البحث والذوق . ويفسد عند المتطرفين فساداً لاغناء فيه . هذا الادب الوصفي ليس حديثاً ولا ينبغي أن نفهم

أنه أثر من آثار هذا العصر أو مظهر من مظاهر هذه النهضة الحديثة وإنما هو قديم في كل الأمم التي كان لها أدب انشائي وحظ قوى من الحضارة . وليس معنى هذا أن العصر الحديث لم يؤثر فيه فقد أثر العصر الحديث في كل شيء . وفي هذا الأدب الوصفي بنوع خاص : جدد في الآداب الأجنبية وهو يحاول أن يجدده عندنا الآن إنما نريد أن نقول أن الصلة بين الأدب الوصفي والأدب الانشائي تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضية وعلومها . فقد عرف الناس الفنون الطبيعية والرياضية وانتفعوا بها قبل أن يعرفوا علوم الرياضة والطبيعة ، فسحوا الأبعاد ورفعوا الانتقال وحولوا الأجسام من هيئة إلى هيئة ومن صورة إلى صورة واهتدوا بالنجوم قبل أن يعرفوا أو يحققوا النظريات التي تعتمد عليها كل هذه الفنون ، بل هناك أمم عرفت الفنون ولم توفقها حياتها العقلية إلى معرفة العلوم . والامر في الأدب انشائية ووصفية كالامر بين هذه الفنون والعلوم ، فقد أنشأ الشعراء والكتاب ما أنشأوا من الشعر والنثر في غير تكلف ولا عناء بل في غير ارادة أول الامر كما يتغنى الطائر وتتأرجح الزهرة ؛ ثم كان الرقي العقلي وكان التفكير ونشأ من هذا وذاك في أمر هذه الفنون الادبية مثل ما نشأ في أمر تلك الفنون الرياضية والطبيعية . حاول العقل الانساني أن يستخلص من هذه الفنون الادبية أصولها وقواعدها وأن يصوغ نظرياتها وأن يصبها في هذا القالب العلمي العملي مما . وفي الحق أنك اذا نظرت في الأدب اليوناني مثلا فسترى أن الأدب اليوناني قد كان فنا كله أول الامر حتى اذا كان القرن الرابع أخذ علماء الاسكندرية وأثينا يجمعون ويرتبون ويستنبطون النظريات ويضعون القواعد والاصول للنقد والبيان . وكذلك فعل الرومان . أنشأوا ثم وصفوا ورتبوا . وكذلك فعل العرب أنفسهم : أنشأ الجاهليون والاسلاميون ، وما كاد العصر العباسي يظل العرب حتى أخذوا يصفون أحدهم ويرتبونه ويستنبطون له

الاصول والنظريات . وأى شئ تقرأ فى الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن سلام الا هذا الأدب الوصفى ؟ فلم يكن الجاحظ وأصحابه أدباء منشئين وانما كانوا أدباء واصفين . كانوا من الشعراء والكتاب كما يكون صاحب الرياضة من المساح وصاحب الطبيعة من رافع الانتقال .

فليس تاريخ الأدب حديثاً اذن وليس هو علماً منكملاً ، وانما هو قديم وهو طبيعى أيضاً . وكل ما فى الامر أنه كثيره من العلوم والفنون متصل بالزمان والمكان والبيئة والجماعة ، متأثر بكل تلك المؤثرات التى تؤثر فى الحياة الانسانية كلها ، واذن فهو يتغير ويتطور ويتقدم وينأخر ويرق وينحط . واذن فتاريخ الأدب الذى نريد أن نستحدثه الآن ليس انشاء ولا اختراعاً ، وانما هو تجديد واصلاح لما ترك القدماء لا أكثر ولا أقل . فعلى أى قاعدة أو على أى منهج نريد أن نأخذ فى هذا التجديد والاصلاح ؟

## (٧) مقاييس التاريخ الأدبى

### ١ — المقياس السياسى

أما ان أردنا أن نذهب مذهب شيوخ الادب فى مصر وننحون نحو هذا الادب الرسمى المألوف فى المدارس العالية والثانوية ، فالامر يسير كل اليسر . وأى شئ أيسر من أن نسلك هذه الطريقة المعبدة التى استحدثت منذ حين ففتن بها الناس وخیل اليهم أنها ستغير الادب كله وأنها ستضمن لهذا الجيل شرف الاختراع والابتكار فى العلم ؛ وهذه الطريقى هى النظر الى الآداب من حيث المصور التى ظهرت فيها ، وتقسيمها من هذه الناحية الى آداب جاهلية ، وآداب اسلامية ، وآداب عباسية ، وآداب نشأت فى عصر الانحطاط ، ثم آداب نشأت فى هذا العصر الحديث .

نم يقف الباحث عند كل عصر من هذه المصوِّرة وقفة تطول ان كان يريد أن يضع كتاباً طويلاً ، وقصر ان كان يريد أن يضع كتاباً قصيراً . وهو في هذه الوقفة يحاول أن يحيط بما ظهر في هذا العصر من أنواع الادب وفنونه : فكلمة عن الشعر وأخرى عن النثر وثالثة عن الامثال ورابعة عن الخطابة وخامسة عن العلم وهلم جرا . حتى اذا فرغ من هذه الملاحظات العامة تناول الشعراء والخطباء والكتاب والعلماء قلَّتهم أو كثرتهم ، فترجم لهم في ايجاز مختزلاً ترجمتهم اختزالاً من كتاب الاغانى أو من كتاب الثعالبى أو من كتاب ابن خلكان أو من كتب الطبقات على اختلافها . وهو ان كان من أصحاب القديم متكلف للسجع والزَّواج ، وان كان من أصحاب الحديث مجتهد في الاغراب يحاول أن يسبغ على ما يكتب لوناً فرنسياً أو انجائزياً أو ألمانياً . وعلى هذا النحو يرمي له تاريخ الآداب ، ويخيل اليه أنه قد اسحدث علماً جديداً وأحاط بالآدب كله وكفى قرأه عناء البحث والدرس . ويخيل الى قرائه والى طلاب العلم منهم بنوع خاص أنهم اذا قرأوا هذا الكتاب واستوعبوه فقد قرأوا الآدب كله وحفظوه . واذ ينقصهم وقد درسوا الآدب في جاهليته وفي إسلامه وفي عصوره الزاكية والمنحطة ، وحفظوا أسماء الشعراء والكتاب والخطباء ، واستظهروا لكل واحد منهم أبحاثاً من الشعر أو قطعة من النثر ، وأى علم بالآدب يعدل هذا العلم ؟ وأى حاجة بمن حصل هذا المقدار من العلم الى أن يبحث أو يستزيد ؟ يقنع المؤلف بأنه عالم ، ويقنع الطالب بأنه محصل ، ويظل الآدب مجهولاً مقبوراً في بطون الكتب والسفار .

نحن لا نحب هذه الطريق ولا نريد أن نسلكها بل نحن انما نعلم ما نعلم في الجامعة ، ونكتب ما نكتب في الرسائل والصحف ، لنحو آثار هذه الطريق ونطمس أعلاها ونمدد مكنها طريقاً أخرى أقوم وأوضح وأهدى الى الحق .

ونحن نكره هذه الطريق لأمرين : أحدهما أنها تتخذ الحياة السياسية وحدها مقياساً للحياة الادبية : فالادب راق خصب اذا ارتقت الحياة السياسية وأزهرت ، وهو منحط جدد اذا انحطت الحياة السياسية وعقمت . وآية ذلك أن الأدب العربي كان راقباً أيام بنى أمية وصدر العصر العباسى ، لان الحياة السياسية فى هذا العصر كانت فيما يظهر راقية ، فقد تمت الفتوح للعرب وسيطروا على جزء ضخم من العالم القديم ، فأرأوا دولة الفرس وهابهم يونان القسطنطينية . حتى اذا أخذ السلطان العربى فى الضعف وأخذ السلطان الاعجمى فى القوة أخذ الادب فى الضعف والانحلال ، فاذا تمت الغلبة للترك فقد عفى الادب العربى أو كاد ، وهو يظل فى ذبوله وجوده حتى يأتى محمد على الى مصر وفى يده عصا سحرية يضرب بها الأدب فينتعش ويزهر وتمتد أغصانه النضرة فتظل الشرق العربى كله .

ولكن الذين يذهبون هذا المذهب يجهلون أن الحياة السياسية العربية ليست كما يخيل اليهم قوة وضعفاً . فليس من الحق مطلقاً أن حياة العرب السياسية أيام بنى أمية كانت عزاً كلها ، وربما كان من الحق أنها لم تخل من ذل وخنوع . وربما كان من الحق أن خلفاء بنى أمية قد أذعنوا من بعض الوجوه لقباصرة قسطنطينية . وليس من الحق مطلقاً أن حياة بنى أمية كانت حياة أمن ودعة وطمانينة طوال دولتهم ، بل ربما كان من الحق أنها كانت حياة اضطراب وخوف وهلع فى أكثر الاوقات . واذا لم يكن محققاً أن الحياة السياسية الاموية قد كانت حياة عز فى الخارج وأمن فى الداخل فليست هى بالحياة السياسية الراقية . وليس من الحق اذن أن رقيها قد استتبع رقى الحياة الادبية ، وانما المقول أن يكون اضطرابها وفسادها سبباً فى اضطراب الحياة الادبية وفسادها . ومع ذلك فقد كانت الحياة الادبية راقية من غير شك أيام بنى أمية . وقل فى العصر العباسى مثل هذا .



فليس من المحقق أن رقى الأدب وانحطاطه قد تبع رقى السياسة وانحطاطها . ومن الجمل المنكر أن يقول قائل إن الادب كالت منحط في القرن الرابع ، كما أن من المكابرة الفاحشة أن يقول قائل إن السياسة كانت راقية في هذا القرن .

وليس معنى هذا أننا ننكر الصلة بين الأدب والسياسة ، إنما نريد ألا نسرف في أمر هذه الصلة حتى تصبح السياسة مقياساً للأدب ، ونريد ألا نأخذ السياسة على عجلها كما نأخذ الأدب على عجلته ، وإنما الاحتياط محتوم في هذا ، فقد يكون الرقى السياسي مصدر الرقى الأدبي ، وقد يكون الانحطاط السياسي مصدر الرقى الأدبي أيضاً . والقرن الرابع الهجري دليل واضح على أن الصلة بين الأدب والسياسة قد تكون صلة عكسية في كثير من الأحيان ، فيرقى الأدب على حساب السياسة المنحطة .

أليس من المعقول إذا انقسمت دولة ضخمة كالدولة العربية ونجم في أطرافها الملوك والأمراء والتأثرون أن يقع بين هؤلاء التنافس ، وأن ينشأ من هذا التنافس تشجيع الشعراء والكتاب والعلماء ، وأن ينشأ من هذا التشجيع جدّ وكدّ ، ثم توفيق إلى الاجادة وظفر بها ؟ هذا هو الذي كان إبان القرن الرابع الاسلامي . وكان شيء مثله إبان النهضة الحديثة في إيطاليا نشأ من تنافس المدن الإيطالية . وكان شيء مثله في بلاد اليونان إبان القوة اليونانية في القرن الخامس نشأ من تنافس المدن اليونانية في بلاد اليونان الحقيقية من جهة وفي المستعمرات اليونانية الإيطالية من جهة أخرى . ومع ذلك فقد يكون الرقى السياسي سبيلاً إلى الرقى الأدبي . فليس من شك في أن السياسة العربية كانت قوية عزيزة أيام الرشيد والمأمون وكانت الحياة الأدبية كذلك راقية مزهرة . وكان سلطان أغسطس قوياً شديد البأس ، فأثر ذلك في الأدب اللاتيني . وكان سلطان لويس الرابع عنتر قوياً وكان قصره متروفاً ، فأثر ذلك في رقى الأدب الفرنسي إبان القرن السابع عشر .

فأنت ترى أن الحياة السياسية لا تصلح مطلقاً لأن تكون مقياساً للحياة الادبية . وإنما السياسة كغيرها من المؤثرات ، كالاقتصاد ، كالحياة الاجتماعية ، كالعلم ، كالفلسفة ، تبعث النشاط في الادب حيناً وتضطره الى الخمول والجمود حيناً آخر . فلا ينبغي أن يتخذ واحد من هذه الاشياء مقياساً للحياة الادبية كما لا ينبغي أن يتخذ الأدب نفسه مقياساً لواحد من هذه الاشياء ، إنما ينبغي أن يدرس الأدب لنفسه وفي نفسه من حيث هو ظاهرة . هما تكن متأثرة بالظواهر الاخرى ومؤثرة فيها فهي على ذلك ظاهرة مستقلة يمكن أن تؤخذ من حيث هي وتحدد لها عصورها الادبية الخاصة . فهذا أحد الامرين اللذين ينبغي اننا في هذه الطريق الرسمية .

والأمر الآخر سر من هذا الامر وأقبح منه أثرًا ، وهو أن هذا المذهب الرسمي قد يكون طويلاً وقد يكون عريضاً ولكنه برى . من العمق . هو سطحى كما يقولون . هو قائم على السكتب والتضليل من جهة ، وعلى الغفلة والانخداع من جهة أخرى . هو ينجل الى صاحبه أنه قد أحاط بالادب والادباء مع أنه لم يحيط . من الادب والادباء بشئ ، إنما عرف جملاً وصيغاً وحفظ ألفاظاً وأسماء . وآية ذلك أن هذا العلم الجديد الرسمي الذى يسمونه تاريخ الآداب العربية لم يكشف للناس عن شئ جديد فى أمر هؤلاء الشعراء الجاهليين أو الاسلاميين أو العباسيين ، وإنما ظل هؤلاء الشعراء كما كانوا ، أسنفر الله ! بل خفيت شخصياتهم واضمحلت بعض الاضمحلل ، لان التاريخ الادبى الجديد لم يأخذ من هذه الشخصيات الا شيئاً قليلاً اقتطفه من السكتب اقتطافاً واكتفى به ، وحمل قراءه على أن يكتفوا به أيضاً . وما أشك فى أن جمهرة المتأدبين الآن لا تعرف من امرى التيس والفرزدق وأبى نواس والبحتري شيئاً يذكر بالقياس الى ما كان يعرفه المتأدبون فى القرن الخامس أو السادس فضلاً عن القرن الرابع أو الثالث . فهذا التاريخ لم يقدحنا من العلم

بالادب العربي وانما أضعفه ومجاه وأتى عليه أو كاد . هو علم صوري الافرسيه  
 كلوم البلاغة حين انتهت الى ما انتهت اليه في كتاب التلخيص أو في هذا  
 الكتاب الذى يدرس فى المدارس الثانوية . كان القدماء يعرفون التشبيه ،  
 والاستعارة ، والمجاز ، والفصل والوصل ، والقصر ، والجناس . كانوا يعرفون هذا كله  
 معرفة علمية وفنية متصلة بالادب اتصالاً قوياً . ولكن الرغبة فى الاختصار والايجاز  
 والتعميم واستيعاب النظريات حملت طائفة من العلماء على أن يسطروا ويخففوا ، حتى  
 أصبحت هذه الاشياء كلها تعريفات يمكن أن تحفظ وتستظهر ، ويخيل الى حافظها  
 وهو يستظهرها أنه قد أحاط بالعلم كله . وأمر التاريخ الادبى الآن كأمر هذه  
 الفنون البيانية . لم يتكلف الباحث درس حياة امرئ القيس وقراءة ديوانه والجد  
 فى فهمه وهو يعلم أن اسمه حندج بن حجر ، وأن أباه كان ملكاً قبلته بنو أسد ، وأنه  
 ذهب الى قسطنطينية ، وأنه صاحب « قفا نيك . . . » و « ألا انتم صباحاً أيها الطلل  
 البالى . . . » ولكن ما « قفا نيك . . . » هذه ؟ وما « ألا انتم صباحاً . . . » ؟  
 ما موضوعهما ؟ ما أسلوبهما ؟ ما قيمتهما الفنية ؟ ما مكانتهما من الشعر المعاصر لهما  
 ما مكانتهما من الشعر الذى جاء بعدهما ؟ ما الصلة بينهما وبين نفس الشاعر ؟  
 ما الصلة بينهما وبين نفس الناس الذين قيلتا بينهم ؟ كل هذه مسائل لا تخطر  
 للباحث على بال ، وهى لا تخطر للقارئ بل ربما ضاق القارئ بك ذرعاً اذا افهمه  
 الى هذه المسائل كلها أو بعضها لأنك تقلقه وترعجه وتشق عليه وتحاول أن تنيره  
 عن هذا الكسل الذى اطمان اليه اطمئناناً .

هذا النحو من البحث السطحي شرٌّ لأنّه قاصر ولأنّه عقيم ولأنّه مرغّب  
 فى الكسل متبطل لهمم حاث على الخمول ولأنّه سبب انحطاط الحياة الادبية حقاً .  
 ثم هو شرٌّ من ناحية أخرى ليست أقل قيمة من كل ما قدمنا . فهو يأخذ

الأدب العربي على أنه وحدة مستقلة لا تنقسم الا باقسام العصور . ولكن أكان الادب العربي كذلك ؟ أو بعبارة أدق : أكان الأدب العربي وحدة غير متجزئة طوال حياته ؟ كلا ! لم يكن كذلك الا قرنين على أكثر تقدير، ولعله لم يكن كذلك قرنين كاملين . فإس هناك شك في أن هذه البلاد الكثيرة التي افنتها المسلمون لم تخضع للسلطة المركزية العربية خضوعاً تاماً . متصلاً بفنى شخصيتها في شخصية العرب ، وإنما أخذت تسترد شخصيتها شيئاً فشيئاً بعيد الفتح . وما كاد القرن الرابع يظل المسلمين حتى أخذت هذه الشخصيات تظهر وتتمايز في الأدب والعلم والاقتصاد والسياسة ، والدين أيضاً . واذن فقد ظهرت الآداب القومية في مصر وفي سوريا وفي بلاد الفرس وفي بلاد الأندلس . ومن الإثم العلى أن يتخذ أدب دمشق وبغداد مقياساً لهذه الآداب كلها ، فقد كان الأدب منحطاً في بغداد حين كان مزهراً في انصاهرة وقرطبة . وكان الأدب منحطاً في القاهرة وقرطبة وحلب حين كان مزهراً في بغداد أو في دمشق . بل كان الأدب منحطاً في دمشق حين كان زهراً في مكة والمدينة . وكان منحطاً في بغداد حينما كان زهراً في البصرة والكوفة . واذن فاتفقنا السياسة مقياساً للحياة الأدبية خطأ من هذه الناحية أيضاً . واذن فمن الإثم والجمل أن تتخذ بغداد مركزاً أدبياً للمسلمين في جميع أوقلت الخلافة العباسية . لأنها كانت مركزاً للخلافة . وماذا تصنع بكل هذه الشخصيات الادبية التي تتمثل في مصر والاندلس وفي سوريا والفرس بل في صقلية وافريقية الشمالية ؟ لا تصنع بها شيئاً ، لانك لا تعرف منها شيئاً . تجهلها لأنك لم تحاول أن تدرسها ولا أن تدرس يناتها المختلفة ، وإنما اكتفيت بدرس الحواضر الاسلامية الكبرى ، متأثراً في ذلك بهذا المذهب الرسمي العقيم . نذهب اتخاذ السياسة مقياساً للأدب . فلنعدل اذن عن هذا المذهب ولنلتمس لنا مذهباً آخر .

## ب — المقياس العلمى

هناك منهج فريق من النقاد ومؤرخى الآداب فى فرنسا ظهوروا إبان القرن الماضى . وهم ينتقون فيما بينهم ويختلفون : ينتقون فى أنهم يريدون أن يصلوا تاريخ الأدب علماً كغيره من العلوم الطبيعية ، ويختلفون فى الطريق التى يسلكونها الى هذا الغرض . فأما أولهم وهو سانت بوف ( Sainte-Beuve ) فيريد أن يستنبط قوانين هذا العلم الجديد من درس شخصيات الكتاب والشعراء درساً نفسياً عضوياً ( انصح هذا التعبير ) ، ومن ترتيب هذه الشخصيات فيما بينها ، على نحو ما يصنع علماء النبات فى ترتيب الفصائل النباتية المختلفة . فهو مقتنع بأن لنفسية الكاتب أو الشاعر ومزاجه المعنوى والمادى الأثر الموفور فيما ينتج من الآيات الأدبية البليانة ، واذا فدرس هذه النفسية وهذا المزاج أمر لا بد منه . وهو مقتنع بأن هذه النفسيات وهذه الأمزجة هما تختلف فلا بد من أن يكون بينها تشابه ما ، والا فما استطاع الكتاب والشعراء أن يتقنوا فى العناية بجزء من النثر أو فن من الشعر . فانت اذن تستطيع أن تدرس شخصيات هؤلاء الكتاب والشعراء ، وأن تستنبط من هذا الدرس ما يتمايزون به فيما بينهم من هذه الناحية وهو الذى يكون شخصياتهم ويمجدها ، وما يشتركون فيه من ناحية أخرى وهو الذى تعتمد عليه فى استخلاص قانونك العلمى الأدبى ، كما يستخلص العلماء قوانينهم العلمية الصرفة .

وأما ثانيهم وهو تين ( Taine ) فيمضى الى أبعد مما مضى سانت بوف ، فهو لا يعتمد مثله اعتماداً قوياً على هذه الشخصيات الفردية ، ولا يكاد يعتمد بها الا فى احتياط وتردد ، ذلك لان القوانين العلمية عامة ، فيجب أن تعتمد على

أشياء عامة . وما شخصية الكاتب أو الشاعر في نفسها ؟ ومن أين جاءت ؟ أتظن أن الكاتب قد أحدث نفسه أم تظنه قد ابتكر آثاره الفنية ابتكاراً ؟ وأى شيء في العالم يمكن أن ينتكر ابتكاراً ؟ أليس كل شيء في حقيقة الامر أثراً لعلّة قد أحدثته وعلّة لأثر سيحدث عنه ؟ وأى فرق في ذلك بين العالم المعنوى والعالم المادى ؟ واذن فلا ينبغي أن تلتمس الكاتب أو الشاعر عند الكاتب أو الشاعر نفسه ، وإنما ينبغي أن تلتسهما في هذه المؤثرات التي أحدثتهما والتي ينضج لها كل شيء انساني .

الفرد ، ما هو ؟ هو أثر من آثار الامة التي نشأ فيها ، أو قل من آثار الجنس الذي نشأ منه : فيه أخلاقه وعاداته وملسكاته ومميزاته المختلفة . وهذه الاخلاق والعادات والملكات والمميزات ما هي ؟ هي أثر لمؤثرين العظميين اللذين ينضج لهما كل شيء في هذه الدنيا : المكلف وما يتصل به من حاله الاقليمية والجغرافية وما الى ذلك ، والزمان وما يستتبع من هذه الاحداث المختلفة سياسية كانت أو اقتصادية أو علمية أو دينية ، هذه الاحداث التي تنضج كل شيء للتطور والانتقال . الكاتب أو الشاعر اذن أثر من آثار الجنس والبيئة والزمان ، فينبغي أن يلتمس من هذه المؤثرات وينبغي أن يكون الغرض الصحيح من درس الأدب والبحث عن تاريخه انما هو تحقيق هذه المؤثرات التي أحدثت الكاتب أو الشاعر وأرغمته على أن يصدر ما كتب أو نظم من الآثار .

وأما الثالث وهو برونتيير ( Brunetière ) فقد مضى في هذه الطريق الى أبعد مما مضى صاحبه ، ولم يحاول أقل من أن ينضج فنون الأدب وأنواعه لنظريات النشوء والارتقاء على مذهب أصحاب التطور من أنصار دروين . ولم لا ؟ وإذا كان الكائن الحي خاضعاً بطبعه لقوانين النشوء والارتقاء أو لقوانين التطور ، وكان

الأدب أثرًا من آثار الإنسان الذي هو كائن حي ، فلا بد من أن يخضع مثله لهذه القوانين . وأنت اذا فكرت في أمر فنّ من فنون الأدب فسنترى أنه ينشأ ويتطور ويتحوّل من حال الى حال ، ومعنى في هذا التطور والتحوّل حتى يشتد البعد بين أصله وفرعه ، على نفس النحو الذي تطور به الإنسان وانتهى اليه من أصله الاول . وعلى غير هذا النحو لا سبيل الى فهم الأدب حقًا . واذن فليس شأن الكاتب أو الشاعر في نفسه عظيمًا ، وانما الشأن شأن هذه الفنون الأدبية التي به 'جهها' الكتاب والشعراء : كيف نشأت ومن أين نشأت ، وكيف تطورت ، وإلى أين تطورت . وخذ مثلاً لذلك الشعر التمثيلي : أنظر اليه كيف نشأ عند اليونان ومن أين نشأ . به هذه الاسباب الدينية والسياسية والأدبية والاجتماعية التي عملت في نشأته . ثم انظر اليه كيف تطور وارتقى حتى بعد الأمد جدًّا بين آثار سوفوكل وأوريبيدس وإسكندر وما كان يأتيه أول الأمر المخبفون بأعياد باكوس . ثم انظر اليه كيف جرى بلا تطور المختلفة المتباينة حتى وصل الى ما وصل اليه في القرن السابع عشر في فرنسا ، وجمعاً دائماً في أن تكون حياته ملائمة للبيئة التي يعيش فيها . ثم انظر اليه كيف انتهى في تطوره هذا ، حتى اذا كان القرن التاسع عشر ظهر أنه لا يستطيع أن يلبس البيئة التي يعيش فيها فأدركه من التطور ما أدركه فأماه أو كاد يميه وانحدت الماهية على النثر أكثر من اعتمادها على الشعر ، واجتهد ما بقي من التمثيل المسرحي في أن يلائم عصره ويثنه . . . وعلى هذا النحو بمعنى صاحب معناه . ثم من ثم ونطورها أكثر من عنايته بالأشخاص ومميزاتهم .

وأصل هذه المحاولات كلها ما كان من ظهور هذه التبعات المعية اليه . أنت على كل شيء في القرن الماضي والتي خبئت العقول لا بد من إيجادها . ولما آتت من النثر الجدي الملهوس بهذه الاحراء " كميرون " . . .

الانسان تغييراً يوشك أن يكون تاماً . فبن الناس بالعلم وانصرفوا أو كادوا ينصرفون عن كل ما لا تظهر عليه صبغة علمية ما . ولم يكن بد للفلسفة والآداب والتاريخ من أن نحيا ، ولم يكن بد لها من أن تلائم بين حياتها وبين يتنها الجديدة التي نحيا فيها ، فلنأخذ هي أيضاً صبغة علمية ما . فأما الفلسفة فقد أسرع بها أوجوست كومت الى هذه الصبغة العلمية الوضعية المعروفة ، وأما التاريخ فقد أسرع به أصحابه الى نحو من الفلسفة أول الامر ، ثم الى نحو من العلم آخر الامر ، وهم لا يزالون يجدون الى الآن وإلى غد في اثبات أن تاريخهم علم كغيره من العلوم . وأما الادب فقد أسرع به هؤلاء الثلاثة الذين قدمنا الإشارة اليهم الى هذه الصبغة العلمية التي حاولوا أن يصبغوه بها . ولكن أوقفوا فيها حاولوا ؟ كلا ! لم يوقفوا ولا يمكن أن يوقفوا ، لا شيء الا لما قدمناه من أن تاريخ الأدب لا يستطيع بوجه من الوجوه أن يكون « موضوعياً » صرفاً وانما هو متأثر أشد التأثير وأقواه بالتذوق ، وبالتذوق الشخصي قبل الذوق العام . وأنت تستطيع أن تقرأ هذه الآثار القيمة التي تركها سانت بوف ، فيسكون موقفك منها موقفك من الآيات الفنية القيمة ، وتستجد في قراءتها لذة تعدل اللذة التي تجدها عند ما تقرأ آثار موسيه أو لامارتين أو فيني أو غيرهم من الذين كتب عنهم سانت بوف ؛ ولن نجد هذه اللذة العلمية التي لا تخلو من جفاء وحوضه عند ما تقرأ هذه الآثار . ذلك لأن سانت بوف لم يستطع أن يكون عالماً ولا أن يستنبط قوانين ، لم يستطع أن يمحو شخصيته ولا أن يخفف من تأثيرها ، فأنت تراه فيما يكتب وأنت تسمعه وأنت تتحدث اليه وأنت تستكشف عواطفه وميوله وأهواءه ، وتستكشفها في غير مشقة ولا عناء ، وأنت تعرف أنه كان متأثراً بالحب في هذا الفصل وكان متأثراً بالبغض والحسد في ذلك الفصل . أفظن أنك تستطيع أن تظهر من شخصية نيوتون ولا مارك



ودروين وباستور في آثارهم العلمية الخالصة بمنزل ما تظفر به من شخصية سانت بوف في آثاره الأدبية ؟ كلا ! لان هؤلاء كانوا علماء ، ولان هذا كان أديباً ، والعلم شيء والأدب شيء آخر .

لا سبيل اذن الى أن يبرأ مؤرخ الآداب من شخصيته وذوقه ، وهذا نفسه كلف في أن يحول بين تاريخ الأدب وبين أن يكون عالماً . وهبهُ استطاع أن يبرأ من ذوقه ومن شخصيته وأن يعالج آثار الادباء كما يعالج صاحب الكيمياء عناصره في معمله ، فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الأدب جافاً بغيضاً ، وأن تنقطع الصلة انقطاعاً تاماً بينه وبين الادب الانشائي ، وأن يصبح جديداً لا يحب هذا الأدب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه ، بل أن يصبح جديداً لا يميل الناس الى قراءته هو . ومتى رأيت رجلاً من المستنيرين يفرغ لكتاب من كتب الكيمياء أو الطبيعة أو الجيولوجيا ، لينفق وقته ويرفه على نفسه ويستنير في العلم ! اذن فسيصبح تاريخ الأدب نوعاً من الكيمياء والطبيعة والجيولوجيا يعني به المختصون وحدهم وينصرف عنه المستنبرون . وقد يكون احتمال هذا يسيراً لو أن تاريخ الأدب استفاد من هذا الضيق الذي يضطره اليه حرصه على أن يكون عالماً ، ففسر لنا الظواهر الادبية واستنبط لنا قوانينها كما تفسر لنا العلوم الطبيعية ظواهر الطبيعة ونستنبط لنا قوانينها . ولكنه لن يظفر من هذا بشيء ذي غناء ، ذلك لأنه مهما يقل في البيئة والزمان والجنس ومهما يقل في تطور الفنون الادبية ، فستظل أمامة عقدة لم تحل بعد ولن يوثق هو الى حلها ، وهي نفسية المنتج في الادب والصلة بينها وبين آثارها الأدبية : ما هي هذه النفسية ؟ ولم استطاع فكتور هوجو أن يكون فكتور هوجو وأن يحدث ما يحدث من الآيات ؟ . العصر ؟ فلم اخنار هذا العصر شخصية فكتور هوجو دون غيره من ابناء فرنسا جميعاً

ومن فرنسا خاصة ؟ . البيئة ؟ فلم اخارت البيئة فكتور هوجو دون غيره من الفرنسيين ؟ . الجنس ؟ فلم ظهرت مزايا الجنس كاملة أو كالكاملة في شخص فكتور هوجو دون غيره من الاشخاص الذين يمثلون هذا الجنس تمثيلاً قوياً صحيحاً ؟ وبعبارة موجزة : سيظل التاريخ الأدبي عاجزاً عن تفسير النبوغ ، ولن يوفق هو الى تفسير النبوغ ، وإنما هي علوم أخرى تبحث وتجد ، وقد تظفر وقد لا تظفر . ولن يستطيع التاريخ الأدبي أن يكون علماً منتجاً حتى تظفر هذه العلوم وتعمل لنا عقدة النبوغ . وما دام التاريخ الأدبي لا يستطيع ان يفسر لنا ، بطريق علمية صحيحة ، نفسية المنتج والصلة بينها وبين ما تنتج ، وما دام التاريخ الأدبي لا يستطيع ان يبرأ من شخصية الكاتب وذوقه فلن يستطيع أن يكون علماً . والحق أنى لا أفهم لم يحرص على أن يكون علماً .

لهما يكن من شيء . فنحن مضطرون الى أن نعدل عن هذا المذهب العلمي كما عدنا عن ذلك المذهب السيامي ، وأن نلتصق لنا مذهباً آخر غيرهما .

### ج - المقياس الأدبي

وما أظن الا أنك قد أحسست هذا المذهب الثالث الذي نخارته وتقف عنده وتتخذة سبيلاً الى البحث عن أدب اللغة العربية وتاريخه . أحسست هذا المذهب ولحقته في كل ما قدمنا من الفصول . فنحن لا نطمئن الى أن يكون تاريخ الآداب علماً كله ، لأن ذلك يبرئه من شخصية المؤلف ويجرمه اللؤق ويضطره الى أن يكون جافاً عقيماً ، ونحن أشد الناس حرصاً على أن يكون تاريخ الآداب من اللين والخفة والخصب بحيث يجيب الأدب الى الناس من جهة يستطيع تفسير الظواهر الأدبية واستكشاف الصلة بينها من جهة أخرى . ونحن

لا نطمئن الى أن يكون هذا التاريخ فناً كله ، لأن ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما : أحدهما الانصاف ؛ وما رأيك في مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما ينتهي اليه من النتائج الا بذوقه وميله وهواه ؟ وهل تظن أن من الميسور أن يطمئن الانسان الى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياساً للأذواق جميعاً ، ويتخذ هواه وحده وسيلة الى عو الهواه جميعاً ، ويتخذ شخصيته وحدها وسيلة الى إفناء الشخصيات جميعاً ؟ وهل تظن مؤرخاً كهذا ينتج في تاريخه غير نفسه أو يمرض عليك صورة غير صورته ؟ انى أحب أن أثبتن في تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولكفى أحب أن أثبتن الى جانبهما أذواقاً وشخصيات أخرى هي أذواق الكتاب والشعراء وشخصياتهم . بل أنا أحب أن أثبتن هذه الأذواق والشخصيات قبل أن أثبتن ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولا أحب أن أرى المؤرخ نفسه الا عن بعد ، ولا أحب أن يظهر في كتابه الا في شيء من التلطف وعلى شيء من الاستحياء ، والا فاني أنصرف عنه انصرافاً وأزهد فيه زهداً وأحس أنه يريد أن يكرهني على ما يحب هو لا على ما أريد أنا . وقد يكون العلم نفسه أبغض الاشياء الى اذا أكرهت عليه أكرهاً .

أما الامر الثاني فهو العقم ؛ فكما أن تاريخ الآداب يضطر الى الجذب والعقم حين يحاول أن يكون علماً كله لأنه يتكلف من الأمر ما لا يطيق ، فهو يضطر الى الجذب والعقم حين يكتفى بأن يكون فناً كله لأنه يضطر نفسه الى شيء من القصور أعتقد أنه يستطيع أن يبرأ منه . وأى نفع لهذا التاريخ الذي لا يحاول فيه صاحبه بحثاً ولا استقصاء ولا انجذاباً من ميوله وأهوائه ، وإنما هو يعيد عليك صورته وذوقه وميله كلما عرض لكاتب أو شاعر أو أديب .

فتاريخ الآداب اذن يجب أن يجتنب الاغراق في العلم ، كما يجب أن يجتنب  
 الاغراق في الفن ، وأن يتخذ لنفسه بين الامرين سبيلا وسطا . ومع ذلك فأنا  
 أحس أن لابد من معالجة هذه المسألة بشيء من الوضوح والجلالة . فلنلاحظ  
 قبل كل شيء أن مؤرخ الآداب لا يستطيع أن يستغنى عن طائفة من  
 العلوم الصرفة التي لا أثر فيها للفن . وهو مضطر الى ان يتقن هذه العلوم  
 اتقاناً ويحسن الانتفاع بها : فهو مضطر مثلاً الى أن يتقن لغة اللغة . ولست  
 أستطيع أن أفهم مؤرخاً للآداب لا يتقن لغة الآداب التي يريد أن يؤرخها ؛  
 وليس لغة من الفنون ، وليس للذوق الشخصي والمهوى الشخصي أثر فيه وإنما  
 هو علم له أصوله وقوانينه ومناهجه . وهو مضطر أيضاً الى أن يتقن علوم النحو  
 والصرف والبيان والتاريخ ، والى أن يتقن بنوع خاص مناهج هذه العلوم كلها .  
 ثم هو مضطر فوق هذا كله الى أن يتقن مناهج البحث الأدبي نفسها فيعرف  
 كيف يستكشف النص الأدبي ، فاذا استكشفه فكيف يقرؤه ، فاذا قرأه فكيف  
 يحققه ويضبطه ، فاذا فرغ من هذا كله فقد فرغ من « عملية » الإعداد ووصل  
 الى عمله الأدبي الصرف الذي يظهر فيه ذوقه وتجلي فيه شخصيته . أريد أن  
 أدرس شعر أبي نواس ، فأنا مضطر أول الأمر الى أن أبحث عن هذا الشعر—ولهذا  
 البحث المنظم قواعده وأصوله — فاذا وجدت هذا الشعر فأنا مضطر الى أن أقرأه  
 وأحقق نصوصه وأقارن مقارنة علمية دقيقة بين النسخ التي تشتمل عليه ، فاذا  
 استخلصت من هذه النسخ المختلفة والنصوص المتباينة نصاً انتهى اليه بحجتي  
 واختياري ، فأنا مضطر الى أن أقرأ هذا النص قراءة الباحث المنقّب الذي يريد  
 أن يفهم ويفسر ويحلل ويستخلص ما في هذا الشعر من خصائص لغوية  
 أو نحوية أو بياينة ، فاذا أنا فرغت من هذا كله فاستكشفت النص وحققته وفسرته

واستخلصت خصائصه ومميزاته ، مسعيناً في هذا كله بهذه العلوم المختلفة التي يجمعها لفظ أجنبي لا أعرف كيف أترجمه الى العربية ( L'erudition ) فقد انتهى القسم العلمى الخالص من على كؤرخ للأدب و بدأ القسم الفنى الذى أجتهد ما اسنطعت فى أن أخفف تأثير شخصيتى فيه ولكنى أعتمد فيه ، سواء أردت أم لم أرد ، على الذوق . وهذا القسم هو النقد . فها أحاول أن أكون عالماً ومهما أحاول أن أكون « موضوعياً » — ان صح هذا التعبير — فلن أسطيع أن أستحسن القصيدة من شعر أبى نواس الا اذا لاءت نفسى وواقفت عاطفتى وهواى ولم تثقل على طبعى ولم ينفر منها مزاجى الخالص . أنا اذن عالم حين أستكشف لك النص وأضبطه وأحقه وأفسره من الوجهة النحوية واللغوية وأزعم لك أن هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح ؛ ولكنى لست عالماً حين أدلك على مواضع الجمال الفنى من هذا النص . وادن فليس عليك أن تقبل ما أقوله وليس لك أيضاً أن تنكره ، وإنما لك أن تنظر فيه فاذا وافق هواك فذاك ، وان لم يوافق هواك فلك ذوقك الخاص .

فأنت ترى أن تاريخ الآداب منقسم بطبعه الى هذين القسمين : القسم العلمى ، والقسم الفنى . ولكن هذين القسمين ليسا متمايزين ، فليس الكتاب من كسب التاريخ الادبى ينقسم الى جزأين أحدهما علمى والآخر فنى ، وإنما الحقيقة الواقعة أن القسم العلمى الخالص يستقل فى كثير من الاحيان ، فينفرد فريق من العلماء بالبحث عن علوهم وتدوين الكنب فيها ، وربما يعنى أحدهم بالموضوعات الخاصة الضائقة فى ظاهر الامر فيقتلها بحشاً واستقصاء ويضع فيها الكتاب أو الكنب الممتعة . أولئك يعنون باستكشاف النسخ المخطوطة ووصفها وتاريخها ونقدوها من الوجهة المادية الصرفة : من جهة الخبر والورق وخصائص الخط

وما كتب عليها من تعليقات وما اختلف عليها من أحداث وما تنقلت اليه من دور الكتب ومن وقعت في أيديهم من الملاك . وهؤلاء يعنون بدرس نص من النصوص من الوجبة اللغوية الصرفة ، ومن حيث هو متصل بالعصر اللغوي الذي أنشئ فيه أو غير متصل ، ومن حيث مقدار هذا الاتصال ، ومن حيث ما المؤلف من حظ في العلم بلغته وإقائنها ، ومن حيث ما يمكن أن يكون للغات الأجنبية من تأثير في لغة المؤلف ، وغير ذلك مما يتصل بهذا النحو من البحث . وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم فيسلك الى ذلك سبلا مختلفة ، يلتمس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار ، ويلتمسه في آثار غيره من المعاصرين له ، ويلتمسه في آثار غيره من الذين جاءوا بعده ، بل يلتمسه أحيانا في آثار الذين سبقوه فتهادوا لوجوده وتفوقه وأعدوا المؤثرات المختلفة التي عملت في تكوين مزاجه وطبعه . ثم يجتهد في تحقيق الصلة بينه وبين عصره ويشته وجنسه وفي تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل . ومنهل هذا النوع من البحث العلمي الخالص كثير لا يكاد يبلغه الاحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود اللغويين والباحثين عن الأدب وتاريخه . وعلى هذه الجهود انحصبة في حقيقة الامر والتي يزدريها في كثير من الاحيان المشغوفون بما يحقق المنفعة العاجلة أو يبهر لضخامته ونفامته ، تقول على هذه الجهود يقوم التاريخ الادبي الصحيح . فلأن عالما فرنسيا مثلا أراد أن يضع كتابا في تاريخ الأدب الفرنسي مستوفيا لشروط البحث العلمي الفنى جميعا لما وفق الى شيء مما يريد ولأنفق حياته في غير غناء ولم يكن هؤلاء العلماء المتواضعون الذين أشرنا اليهم قد مهدوا له سبيل البحث ووضعوا بين يديه خلاصات قيمة لهذا الدرس القوي العنيف الخصب الذي تناولوا به أنحاء الحياة الادبية الفرنسية في عصورها وظروفها وموضوعاتها المختلفة ، هذا يقف حياته على

درس شخصية شاعر ، وهذا يقف حياته على تحقيق النصوص التي تركها هذا الشاعر ، وهذا يقف حياته على البحث عن هذه النصوص واستكشافها ، وهلم جرا . وأنت تستطيع أن تنظر في المجلات الأدبية الفرنسية مثلا سواء منها ما يصدر لجمهور المستنيرين كمجلة العالمين ومجلة باريس والمجلة الفرنسية ، وما يصدر منها للتخصصيين من العلماء كمجلة العلماء ، لنعرف مقدار ما يبذل العلماء من الجهود في النحو العلمي الخالص من تاريخ الآداب .

يستقل إذن هذا النحو العلمي من حيث هو ومرض له العلماء ؛ ولكن مؤرخ الآداب يستغله ويستثمر نتائج ، ويضيف إليها جهده العلمي الخاص وجهده الفني الخاص أيضاً ، ومن هذه الجهود كلها يتم له في كتابه هذا المزاج الذي نسميه تاريخ الآداب والذي نجد فيه حين نقرؤه لذة العقل ولذة الشعور والنوq جميعاً .

## ( ٨ ) متى يوجد تاريخ الآداب العربية

ومن هنا يظهر لك في وضوح وجلاء أن تاريخ الآداب الذي ليس علماً كله ولا فناً كله ليس من اليسر والسهولة بحيث يظن هؤلاء الذين يتهاونون عليه ويتنافسون فيه ويستبقون الى وضع الكتب في موضوعاته العامة والخاصة ؛ فهو ، الى ما يحتاج اليه من شخصية قوية لها من الذوق الأدبي حظ عظيم ، ومن شخصية قوية لها من العلوم الأدبية التي أشرنا الى بعضها حظ عظيم أيضاً ، محتاج الى شيء آخر لا بد له منه وهو هذه الجهود العلمية المنفرقة التي لا تحصى والتي تهبط الى مواده الأولية أن صرح هذا التعبير ، محتاج الى من يسكشف له النصوص ويحققها ويفسرهما ويمدها للدرس والفهم ، محتاج الى من يقدم له هذه العلوم المختلفة من لغة ونحو وصرف وبيان . وإذا كان المؤرخ لا يستطيع أن ينهض

وحده ببعض هذا العبء فلا بد من أن ينهض بهذا العبء قبله هؤلاء العمال المتواضعون الذين ينفقون حياتهم في دور الكتب ويرون أنفسهم أسعد الناس يوم يقفرون باستكشاف نص أو تحقيقه أو فهمه .

من هنا نستطيع أن نقول إن الوقت لم يؤن بعد لوضع تاريخ أدبي صحيح يتناول آدابنا العربية بالبحث العلمي والفنى ، ذلك لأن هذه الجهود المتفرقة لم تبدل بعد ، ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمى الصحيح عندنا بعد . وكيف نريد أن تضع تاريخ الأدب العربى وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة فى الجاهلية والاسلام ، وكيف نريد أن تضع تاريخ الأدب العربى ولم يدون لغة العربية فقها على نحو ما دونت فقه اللغات الحديثة والقديمة ، ولم ينظم لغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نُظِّم لغات الحديثة والقديمة نحوها وصرفها ، ولم يعن الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التى تبين لك ، معتمدة على النصوص الصحيحة ، تطور الكلمات فى دلالتها على المعانى المختلفة فتمكنك بذلك من أن تفهم النصوص الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما نريد هذه المعاجم المختلطة التى تعتمد عليها فى البحث ، ثم كيف نريد أن تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكتاب والشعراء والعلماء مجهولة أو كالمجهولة لا نكاد نعرف منها إلا ما حفظه الأغاني وكتب التراجم والطبقات ؟

ثم كيف نريد أن تضع تاريخ الأدب العربى والتاريخ السيامى العربى لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ العلمى العربى لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ الفنى العربى لا يزال مجهولا ، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب الملل والنحل وما يشبه كتاب الملل والنحل ، وآداب الكثرة من الامم الاسلامية التى تكلمت



العربية مجهولة أو كالمجهولة ، لا نستثنى من ذلك الا هؤلاء الذين عاشوا في الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الاولى بعد الاسلام .

لا بد من أن يدرس هذا كله درساً علمياً ، ومن أن يفرغ له العلماء ينقسمونه فيما بينهم ؛ حتى اذا أثمرت هذه الجهود كان من الممكن أن يعتمد عليها مؤرخ الآداب في وضع تاريخ قيم ممنوع ، يختصر كل هذه الجهود ويعطى منها للمستفيدين والطلاب صورة نجيب اليهم الأدب وترغبهم فيه وتحثهم على الاستزادة من البحث والدرس . وما دامت هذه الجهود لم تبذل ، وما دامت هذه النتائج المتفرقة لم تعرض ، فلا تصدق من يزعم لك أنه يضع تاريخاً لآداب اللغة العربية بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . ان لفظ التاريخ نستعملها نحن الآن فيما يستعمل فيه الاجانب لفظ ( Histoire ) .

وأصل هذه الكلمة الوصف ، والوصف كما فهمه ارسطوطاليس عندما كتب تاريخ الحيوان . فتاريخ الآداب معناه وصف الآداب وصفاً علمياً من بعض الوجوه ، كما أن التاريخ الطبيعي معناه الوصف العلمي للكائنات الطبيعية . ومن أراد أن يصف شيئاً من الاشياء وصفاً علمياً فنياً صادقاً يعطيك منه صورة مشابهة أو مقارنة فلا بد له من العلم بما يصف . وما رأيك فيمن يصف ما يبجل ؟ هو اما كاذب أو صاحب خيال . والحق أن كثرة الذين يكتبون في تاريخ الأدب العربي يكذبون ويتخيلون : يكذبون حين يصفون لك حياة بغداد من الوجهة الادبية والعلمية والفنية والسياسية ، فهم لا يعرفونها لانهم لم يبحثوا عنها ولم يلمسوها في مصادرها وانما قرأوا صحفاً في الاغانى وغير الاغانى ، قتلوا وأسرفوا في التقليد أو بالغوا فأسرفوا في المبالغة ، يكذبون حين يرسلون لك هذه الاحكام التي يتناولون بها الكتاب والشعراء ، لانهم لم يقرأوا الكتاب ولا الشعراء . وأنت تستطيع أن

تصدقني مطمئناً ، فليس بين أولئك وهؤلاء الذين يتهاكرون على تاريخ الأدب ويحتكرون تعليمه والكتابة فيه من قراء ديوان البحترى كله قراءة فضلا عن الدرس والنقد التحليلي ، وأمر الشعراء جميعاً كأمر البحترى عند هؤلاء الناس . شعر أؤنا لا يزالون مجهولين ، وكتابتنا لا يزالون مجهولين ، وأدبنا كله لا يزال مجهولاً ، لأن الذين يتكافون تعليمه ونشره يجهلون ، وهم يجهلون لأنهم لا يقرأونه ، وان قرأوه أو قل ان قرأوا منه شيئاً فهم لا يفهمونه على وجهه . واذن فليس من الغلو ولا من التشاؤم ولا من تثبيط المهم في شيء أن تقول إن هذا الجيل الذي نعيش فيه لن يستطيع أن ينتج تاريخ الآداب العربية ، وكل ما يستطيع أن يعمل — وليته يستطيع — هو أن يعنى بكلية الآداب ومدرسة المعلمين عناية تمكنهما من اخراج هؤلاء العمال الذين أشرنا الى أمثالهم في أوروبا والذين يقفون حياتهم وجهودهم على نهضة الأرض وإعداد مواد البناء . فإذا تهيأ لهم من ذلك شيء ملامم فقد يمكن أن ينظر البدء في وضع تاريخ الآداب .

## ( ٩ ) الحرية والآداب

على أن هناك شرطاً أساسياً آخر أحببت أن أفرد له هذا الفصل ، لأنه ليس ضرورياً بالقياس الى تاريخ الآداب وحده بل هو ضرورى بالقياس الى الأدب الانشائي ، وهو ضرورى بالقياس الى العلم ، وهو ضرورى بالقياس الى الفلسفة ، وهو ضرورى بالقياس الى الفن ، وهو ضرورى بالقياس الى الحياة العقلية والشعورية كلها ، أريد به حرية الرأي .

وأنا أحب ألا تضعرج ولا تسأم ، فلن أحدثك عن حرية الرأي كما تعود أصحاب القانون والدستور والمصحف أن يحدثوك عنها ، وأكبر ظني أنك تعلم من هذا

الحديث مثل ما أعلم ، وأنت تقدر الحرية كما أقدرها وتراها شرطاً أساسياً للحياة الصالحة كالحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، إنما أريد أن أحدثك عن هذه الحرية التي يطمع فيها كل علم ناشئ ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه من الحياة ، هذه الحرية التي تمكنه من أن ينظر الى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ليس مدنيا بحياته لعلوم أخرى أو فنون أخرى أو عوامل اجتماعية وسياسية ودينية أخرى . أريد أن يظفر الأدب بهذه الحرية التي تمكنه من أن يدرس لنفسه ، التي تمكنه من أن يكون غاية لا وسيلة ، فالأدب عندنا وسيلة الى الآن ، أو قل ان الأدب عند الذين يعلمونه ويحتكرونه وسيلة منذ كان عصر الجلود العقل والسياسي ، بل قل إن اللغة كلها وما يتصل بها من علوم وآداب وفنون لا تزال عندنا وسيلة لا تدرس لنفسها ، وإنما تدرس من حيث هي سبيل الى تحقيق غرض آخر ، وهي من هذه الناحية مقدسة ، وهي من هذه الناحية مبتذلة . وقد يكون من الغريب أن تكون اللغة والآداب مقدسة ومبتذلة في وقت واحد . ولكنها في حقيقة الامر مقدسة ومبتذلة : مقدسة لانها لغة القرآن والدين ، وهي تدرس في رأى أصحاب الأدب القديم من حيث هي وسيلة الى فهم القرآن والدين . ومبتذلة لأنها لا تدرس في نفسها ، ولأن درسها اضافي ، ولأن الاستغناء عنها قد كان يكون ميسورا لو أمكن أن يفهم القرآن والحديث بدونها ، ولأن الفقه خير منها وأشرف ، ولأن التوحيد خير منها وأشرف ؛ لأن هذه العلوم الدينية تدرس لنفسها ، تدرس لأن الله قد أخذ الناس بدرسها والعلم بها ، تدرس لانها تحقق منافع الناس في الدنيا والآخرة . اللغة والآداب اذن مقدسة ومبتذلة . وهي من حيث هي مقدسة لا نستطيع أن نخضع للبحث العلمي الصحيح . وكيف تريد أن تخضعها للبحث العلمي الصحيح والبحث العلمي الصحيح قد يسئزمن النقد والتكذيب

والانكار، والشك على أقل تقدير . وما رأيك في الذى يعرض الأشياء المقدسة  
لمثل هذه الأعراض ! وهى من حيث هى مبتذلة لا تستطيع أيضاً أن تخضع  
للبحث العلمى الحديث ، ومن ذا الذى يعنى بالأدب واللغة وعلوهما وهى وسائل ؟  
أليس خيراً من ذلك أن يعنى بالغاية ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن يعنى باللغة  
والأدب وعلوهما وهى قشور ؟ أليس خيراً من ذلك أن يعنى بالباب ؟ وعلى هذا  
النحو يصبح الدرس العلمى للغة والأدب خطراً من جهة ، ومزدري مهيناً من جهة  
أخرى . وكيف تريد أن يدرس علم درساً ينشئه وينميه ويمكنه من الازهار  
والاثمار وهو خطر مهين فى وقت واحد ؟

أظن انك استطعت الآن أن توافقنى على أن الحرية بهذا المعنى شرط  
أساسى لنشأة التاريخ الأدبى فى لغتنا العربية . فأننا أريد أن أدرس تاريخ  
الآداب فى حرية وشرف ، كما يدرس صاحب العلم الطبيعى علم الحيوان والنبات ،  
لا أخشى فى هذا الدرس أى سلطان . وأنا أريد أن يكون شأن اللغة والآداب  
شأن العلوم التى ظفرت بحريتها واستقلت بها من قبل ، واتى اعترفت لها كل  
السلطات بمحقها فى الحرية والاستقلال ، أنظن أن فى مصر مثلاً سلطة تستطيع أن  
تعرض لسكاية الطب أو كلية العلوم وما يدرس فيها من مذاهب التطور والنشوء  
والارتقاء وما الى ذلك ؟ كلا ! لأن هذه العلوم قد استقلت وحملت السلطات فى  
العالم كله على أن تعترف لها بالاستقلال ، لأن هذه العلوم تدرس لنفسها وقد  
أرغم الناس جميعاً على أن يعترفوا لها بأنها تدرس من حيث هى غايات لا  
وسائل . وقد وصل الأدب فى أوروبا الآن الى هذه المنزلة ، ووصل بمد جهده  
ومشقة ، ولم يصل الا فى هذا العصر الاخير ، ولكنه قد وصل بالفعل وأصبح يدرس  
لنفسه ، وأصبح يستمتع من الحرية بمنل ما تستمتع به الطبيعة والكيمياء ، وأصبح

خصومه لا يحاربونه بالسلاح الإدارى أو القضائى كما كانوا يفعلون من قبل ، وإنما يحاربونه بالسلاح العلمى الادبى الخالص ، فيقيمون الحجة وينجادلون بما يلائم مزاجهم من قوة أو ضعف ومن لين أو عنف .

على هذا الشرط وحده يستطيع الأدب العربى أن يحيا حياة .لائمة لحاجات العصر التى نعيش فيه من الوجهة العلمية والفنية ، وإلا فما لى أدرس الأدب لأعيد ما قال القدماء ؟ ولم لا يكننى بنشر ما قال القدماء ؟ وما لى أدرس الأدب لأقصر حياتى على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعة والخوارج وليس لى فى هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية ؟ ومن الذى يستطيع أن يكافئنى أن أدرس الادب لاكون مبشراً بالاسلام أو هادماً للالحاد وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين وأنا أكتفى من هذا كله بما بينى وبين الله من حظ دينى ؟ تستطيع أن تصدقنى فأنا أؤثر أى صناعة من الصناعات مهما تكن مهيمنة . زحرة على صناعة الأدب كما يفهمها هؤلاء الذين يدرسون الأدب من حيث هو وسيلة لا أكثر ولا أقل . وهب السلطة السياسية أخنت المؤرخين بأن يضعوا تاريخهم تحت تصرف السياسة فلا يكتبون ولا يدرسون الا اذا كان فيما يكتبون أو يدرسون تأييد للسلطة السياسية أو نحو من أمحاء تصرفها . أليس المؤرخون جميعا ، ان كانوا خليقين بهذا الاسم ، يؤثرون أن يبيعوا الفول أو الكراث على أن يكونوا أدوات فى أيدي السياسة يفسدون لها العلم والاخلاق !

الأدب فى حاجة اذن الى هذه الحرية ، هو فى حاجة الى ألا يعتبر علما دينيا ولا وسيلة دينية ، وهو فى حاجة الى أن ينحصر من هذا التقديس ، هو فى حاجة الى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والانكار ، لأن هذه الاشياء كلها هى الاشياء الخصبه

حقاً . واللغة العربية في حاجة الى أن تتحلل من التقديس ، هي في حاجة الى أن تخضع لعمل الباحثين كما تخضع المادة لتجارب العلماء . يوم يتحرر الأدب من هذه التبعية ويوم تتحلل اللغة من هذا التقديس يستقيم الأدب حقاً ويزهر حقاً ويؤتي ثمره لذيذاً حقاً . أتذكر القرون الوسطى حين لم يكن يباح للناس تشريح الجسم الانساني لأنه كان مقدساً لا ينبغي أن يمس بما يهينه ؟ ثم أتذكر ماذا كان تأثير ذلك في علوم الطب وفي فنون التصوير والتنميط ؟ ثم أتذكر يوم أبيع للناس أن يدرسوا جسم الانسان بالتشريح ويخضعوه لهذا الدرس الدقيق ؟ أتذكر ماذا أحدث ذلك من الاثر في العلوم الطبيعية وفي الفنون الطبية ، وكيف نشأ عن ذلك أن استقامت فنون التصوير والتنميط استقامة صحيحة منتجة ؟ هذا يعني شأن اللغة والأدب : لن توجد العلوم اللغوية الأدبية ولن تستقيم فنون الأدب إلا يوم تتحلل اللغة والأدب من التقديس ويباح لنا أن نخضعها للبحث كما تخضع المادة لتجارب العلماء . ولكن هذه الحرية التي نطلبها للأدب لن ننالها لا ننا تمنها ، فنحن نستطيع أن نتمنى ، وما كان الامل وحده منتجاً ، وما كان يكفي أن تمنى لنحقق أمانيك . انما ننال هذه الحرية يوم نأخذها بأنفسنا لا نتنظر أن تمنحنا ايها سلطة ما ، فقد أراد الله أن تكون هذه الحرية حقاً للعلم ، وقد أراد الله أن تكون مصر بلداً منحضراً يتمتع بالحرية في ظل الدستور والقانون .

فلتكن قاعدتنا اذن أن الأدب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث قطعاً ، وانما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شيء الى تفوق الجمال الفني فيما يؤثر من الكلام . م



# الكتاب الثاني

الجاهليين

لغتهم وأدبهم

تمهيد

وهذا نحو من البحث عن تاريخ الجاهليين ولغتهم وأدبهم جديد ، لم يألوه الناس عندنا من قبل ، وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلفونه ساخطين عليه ، وبأن فريقاً آخر سيزورون عنه ازوراراً . ولكنني على سخط أولئك وازورار هؤلاء ، أريد أن أذيع هذا البحث ، أو بعبارة أصح أريد أن أقيده ، فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به إلى طلابي في الجامعة . وليس سرا ما تحدثت به إلى أكثر من مائتين .

ولقد اقنعت بنسائج هذا البحث أقساعاً ما أعرف أنني شعرت بميله في تلك المواقف الخملعة التي وقعتها من تاريخ الأدب العربي . وهذا الاقناع القوي هو الذي يحملي على تقييد هذا البحث ونشره في هذه الفصول ، غير حافل بسخط الساخط ولا مكترت بارورار المزور . وأنا أعلم أن هذا البحث وإن أسخط



قوماً وشق على آخرين ، فسيرضى هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد .

ولقد تناول الناس منذ حين مسألة القديم والجديد ، واشتد فيها اللجاج بينهم ؛ وخيل الى بعضهم أنه يستطيع أن يقضى فيها بين المختصين . ولكنى أعتقد أن المختصين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها ، فهم لم يكادوا يتجاوزون فنون الأدب التى يتعاطاها الناس من نثر وشعر ، والأساليب التى تصطنع فى هذه الفنون والمعانى ، والألفاظ التى يعمد اليها الكاتب أو الشاعر حين يريد أن يتحدث الى الناس بمواطن نفسه أو نتائج عقله . ولكن للمسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن الكتابى أو الشعرى ، وإنما يتناول البحث العلمى عن الأدب وتاريخ فنونه .

نحن بين اثنين : إما أن قبل فى الأدب وتاريخه ما قال القدماء ، لا نتناول ذلك من النقد إلا بهذا المقدار اليسير الذى لا يخلو منه كل بحث والذى يتيح لنا أن نقول : أخطأ الأصمى أو أصاب ، ووفق أبو عبيدة أو لم يوفق ، واهتدى الكسائى أو ضل الطريق ، وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث . لقد أنسيت ، فلست أريد أن أقول البحث ، وإنما أريد أن أقول الشك ، أريد ألا قبل شيئاً مما قال القدماء فى الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وثبتت إن لم يتهيا الى اليقين فقد يتهيأ الى الرجحان .

والفرق بين هذين المذهبين فى البحث عظيم ، فهو الفرق بين الايمان الذى يبعث على الاطمئنان والرضا ، والشك الذى يبعث على القلق والاضطراب وينتهى فى كثير من الأحيان الى الانكار والجحود . المذهب الأول يدع كل شئ حيث تركه القدماء لا يناله بتغيير ولا تبديل ولا يحسه فى جملته وتفصيله إلا مساً رقيقاً .

أما المذهب الثاني فيقلب العلم القديم رأساً على عقب ، وأخشى أن لم يمحأ أكثره أن يمحو منه شيئاً كثيراً .

ولندع هذا النحو من الكلام العام ولنوضح ما نريد أن نقوله بشيء من الأمثلة :

بين يدينا مسألة الشعر الجاهلى نريد أن ندرسها وننتهى فيها الى الحق . فاما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة ، مبدئية ، والأمر عليهم سهل يسير . أليس قد أجمع القدماء من علماء الأمصار فى العراق والشام وفارس ومصر والأندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الاسلام وقالت كثيراً من الشعر ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن هؤلاء الشعراء أسماء مروةة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن هؤلاء الشعراء مقداراً من القصائد والمقطوعات حفظه عنهم روايتهم وتناقله عنهم الناس ، حتى جاء عصر التدوين فتوّن فى الكتب وبقي منه ما شاء الله أن يبقى الى أيامنا ؟ واذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله فرووا لنا أسماء الشعراء وضبطوها ونقلوا اليها آثار الشعراء وفسروها ، فلم يبق إلا أن نأخذ عنهم ما نقلوا راضين به مطمئنين اليه . فاذا لم يكن لأحدنا بدّ من أن يبحث وينقد ويحقق فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذهب أنصار القديم . فالعلماء قد اختلفوا فى الرواية بعض الاختلاف وتفاوتوا فى الضبط بعض التفاوت . فلنوازن بينهم ولنرجع رواية على رواية ولنؤثر ضبطاً على ضبط ، ولنقل : أصاب البصريون وأخطأ الكوفيون ، أو وفق المبرّد ولم يوفق ثعلب . لنذهب فى الأدب وفنونه مذهب الفقهاء فى الفقه بعد أن أغلق باب الاجتهاد : هذا مذهب أنصار القديم ، وهو المذهب الدائع فى مصر ، وهو المذهب الرسمى أيضاً ، مضت عليه مدارس

الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف .  
ولا ينبغي أن نخدعك هذه الألفاظ المستحدثة في الأدب ، ولا هذا النحو  
من التأليف الذي يقسم التاريخ الأدبي الى عصور ، ويحاول أن يدخل فيه شيئاً  
من الترتيب والتنظيم ؛ فذلك كله عناية بالقشور والأشكال لا بمسّ الباب ولا  
الموضوع . فما زال العرب ينقسمون الى بائدة وباقيّة ، وإلى عاربة ومستعربة .  
وما زال أولئك من جرّهم ، وهؤلاء من ولد إسماعيل . وما زال امرؤ القيس  
صاحب « قنابك . . . » وطرفة صاحب « غلّولة أطلال . . . » وعمر بن  
كثوم صاحب « ألا هي . . . » . وما زال كلام العرب في جاهليتها وإسلامها  
ينقسم الى شعر ونثر ، والنثر ينقسم الى مرسل وسجّوع ، الى آخر هذا الكلام  
الكثير الذي يُفرّغه أنصار القديم فيما يضعون من كتب وما يلقون على التلاميذ  
والطلاب من دروس .

هم لم يغيّروا في الأدب شيئاً . وما كان لهم أن يغيّروا فيه شيئاً وقد أخذوا  
أنفسهم بالاطمئنان الى ما قال القدماء . وأغلقوا على أنفسهم في الأدب باب  
الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه والمنكلمون في الكلام .

وأما أنصار الجديد ، فالطريق أمامهم موجة ملتوية ، تقوم فيها عقاب  
لاتكاد تحصى . وهم لا يكادون يمشون إلا في أناة وريث هما الى البطء  
أقرب منهما الى السرعة . ذلك أنهم لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان  
أوهم لم يرزقوا هذا الايمان والاطمئنان ، وقد خلق الله لهم عقولاً تجرد من الشك  
لثة وفي القلق والاضطراب رضا . وهم لا يريدون أن يخطوا في تاريخ الأدب  
خطوة حتى يثبّتوا موضعها ، وسواء عليهم واقفوا القدماء وأنصار القديم أم كان  
بينهم وبينهم أشد الخلاف .

هم لا يطمئنون الى ما قال القدماء ، وانما يلقونه بالتحفظ والشك . ولعل أشد ما يملكهم الشك حين يمجّدون من القدماء ثقة واطمئناناً . هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلي فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه ، ويتساءلون : أهناك شعر جاهلي ؟ فان كان هناك شعر جاهلي فما السبيل الى معرفته ؟ وما هو ؟ وما مقداره ؟ وبم يمتاز من غيره ؟ ويمضون في طائفة من الاسئلة يحتاج حلها الى روية وأناة والى جهود الجماعات العلمية لا الى جهود الافراد . هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون الى باقية وبائدة ، وعاربة ومستعربة ، ولا أن أولئك من جرم ، وهؤلاء من ولد إسماعيل ، ولا أن امرأة القيس وطرفة وابن كلثوم قالوا هذه المطولات ؛ ولكنهم يعرفون أن القدماء كانوا يرون ذلك ، ويريدون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم مخطئين ؟

والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذي يذهب المجدّدون عظيمة جليلة الخطر ، فهي الى الثورة الادبية أقرب منها الى كل شيء آخر . وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقيناً ، وقد يمجّدون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه . وليس حظ هذا المذهب منتهياً عند هذا الحد ، بل هو يجاوز الى حدود أخرى أبعد منه مدى وأعظم أثراً ، فهم قد يتجهون الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ . وهم يتجهون الى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها . وهم بين اثنين : إما أن يمجّدوا أنفسهم ويمجّدوا العلم وحقوقه فيريحووا ويستريحوا ؛ وإما أن يعرفوا لأنفسهم حقها ويؤدوا العلم واجبه ، فيعرضوا لما ينبغي أن يعرض له العلماء من الأذى ، ويحتملوا ما ينبغي أن يحتمله العلماء من السخط الساخطين .

ولست أزم أي من العلماء . ولست أتمدح بأني أحب أن أتعرض للأذى .

وربما كان من الحق أنى أحب الحياة الهادئة المطمئنة وأريد أن أتوق لذات العيش في دعة ورضا . ولكنى مع ذلك أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ، وأحب أن أعلن الى الناس ما أنتهى اليه بعد البحث والتفكير ، ولا أكره أن آخذ نصيبى من رضا الناس عنى أو سخطهم على حين أعلن اليهم ما يحبون أو ما يكرهون . واذن فلا أتعتمد على الله ، ولأحدثك به في صراحة وأمانة وصديق ، ولأنتجنب في هذا الحديث هذه الطرق التى يسلكها المهرة من الكتاب ليدخلوا على الناس ما لم يألوا في رفق وأناة وشمى . من الاحتياط كثير .

وأول شيء أجهل بك به في هذا الحديث هو أنى شككت في قيمة الأدب الجاهل وألححت في الشك ، أو قل ألح على الشك ، فأخنت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر ، حتى أنتهى بي هذا كله الى شيء . إلا يكن يقيناً فهو قريب من اليقين . ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء ، وإنما هي منتحلة بعد ظهور الإسلام ، فهي اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين . وأكاد لا أشك في أن ما بقى من الأدب الجاهل الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ، ولا ينبغى الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهل . وأنا أقدر النتائج الخطرة لهذه النظرية ، ولكنى مع ذلك لا أنردد في إثباتها وإداعتها ، ولا أضعف عن أن أعلن اليك والى غيرك من القراء أن ما تروؤه على انه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن كَلثوم أو عنبرة ليس من هؤلاء الناس في شيء ، وإنما هو أنتحال الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين .

وأنا أزعم مع هذا كله أن العصر الجاهل القريب من الاسلام لم يضع ، وأنا

نستطيع أن نتصوره تصوراً واضحاً قوياً صحيحاً . ولكن بشرط ألا نعتمد على الشعر ، بل على القرآن من ناحية ، والتاريخ والاساطير من ناحية أخرى .

وستسألني : كيف انتهى بي البحث الى هذه النظرية الخطرة ؟ ولست أكره أن أجيبك على هذا السؤال ، بل أنا لا أكتب ما أكتب الا لأجيبك عليه . ولأجل أن أجيبك عليه اجابة مقنعة يجب أن أتحدث اليك في طائفة مختلفة من المسائل ، وسرى أن هذه الطائفة المختلفة من المسائل تنتهي كلها الى نتيجة واحدة هي هذه النظرية التي ذكرتها منذ حين . يجب أن أحدثك عن الحياة السياسية الداخلية للأمة العربية بعد ظهور الاسلام ووقوف حركة الفتح ، وما بين هذه الحياة وبين الأدب من صلة . ويجب أن أحدثك عن حال أولئك الناس الذين غلبوا على أمرهم بعد الفتح في بلاد الفرس وفي الشام والجزيرة والعراق ومصر ، وما بين هذه الحال وبين لغة العرب وآدابهم من صلة . ويجب أن أحدثك عن نشأة العلوم الدينية واللغوية وما بينها وبين اللغة والأدب من صلة . ثم يجب أن أحدثك عن اليهود في بلاد العرب قبل الاسلام وبعده ، وما بين اليهود هؤلاء وبين الأدب العربي من صلة . ويجب أن أحدثك بعد هذا عن المسيحية وما كان لها من الانتشار في بلاد العرب قبل الاسلام وما أحدثت من تأثير في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية ، وما بين هذا كله وبين الأدب العربي والشعر العربي من صلة . ثم يجب أن أحدثك عن مؤثرات سياسية خارجية عملت في حياة العرب قبل الاسلام وكان لها أثر قوى جداً في الأدب العربي الجاهلي وفي الأدب العربي الذي انتحل وأضيف الى الجاهليين . وهذه المباحث التي أشرت اليها ستنتهي كلها الى تلك النظرية التي قدمتها : وهي أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلي ليست من الجاهلية في شيء .

ولكنى مع ذلك لن أقف عند هذه المباحث ؛ لأننى لم أقف عندها فيما  
يقف وبين نفسى بل جاوزتها . وأريد أن أجاوزها . ملك الى نحو آخر من البحث  
أظنه أقوى دلالة وأنهض حجة من المباحث الماضية كلها ، ذلك هو البحث الفنى  
والغوى . فسينتهى بنا هذا البحث الى أن هذا الشعر الذى ينسب الى امرئ  
القيس أو الى الأعشى أو الى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة  
اللغوية والفنية أن يكون هؤلاء الشعراء ، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن  
يظهر القرآن . نعم ! وسينتهى بنا هذا البحث الى نتيجة غريبة ، وهى أنه لا ينبغي  
أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، وإنما ينبغي أن  
يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله ، أريد أن أقول إن هذه  
الأشعار لا تثبت شيئا ولا تدل على شيء ، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة الى ما  
اتخذت اليه من علم بالقرآن والحديث . فهى إنما تكلفت واخترعت اختراعا  
ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه .

فلذا اتبهنا من هذه الطرق كلها الى غاية واحدة هى هذه النظرية التى قدمتها ،  
فسنجهد فى أن نبث عما يمكن أن يكون أدبا جاهليا حقا . وأنا أعترف منذ  
الآن بأن هذا البحث عسير كل العسر ، وبأنى أشك شكاً شديداً فى أنه قد ينتهى  
بنا الى نتيجة مرضية . ومع ذلك فسنحاوله .

## ( ٢ ) منهج البحث

أحب أن أكون واضحا جليا وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون أن  
أضطرهم الى أن يتأولوا ويتمحلوا وينهبوا مذاهب مختلفة فى النقد والتفسير  
والكشف عن الأغراض التى أرمى اليها . أريد أن أريح الناس من هذا اللون من

ألوان التعب ، وأن أريح نفسى من الرّدّ والدفع والمنافشة فيما لا يحتاج الى مناقشة .  
أريد أن أقول إنى سأسلك فى هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة . أريد أن أصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ( ديكارت ) للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث . والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شئ كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً . والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذى سنخط عليه أنصار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر ، قد كان من أخصب المناهج وأقوّمها وأحسنها أثراً ، وأنه قد جدّد العلم والفلسفة تجديداً ، وأنه قد غير مذاهب الأدباء فى أدبهم والفنّانين فى فنونهم ، وأنه هو الطابع الذى يمتاز به هذا العصر الحديث .

فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء . ولنتقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برّأنا أنفسنا من كل ما قيل فيها من قبل وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التى تأخذ أيدينا وأرجلنا وروءى ولسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسميّة الحرّة ، ونحول بيننا وبين الحركة العقليّة الحرّة أيضاً .

نعم ! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشغعاتها ، وأن ننسى عواطفنا الدينيّة وكل ما يتصل بها ، وأن ننسى ما يضادّ هذه العواطف القومية والدينيّة ؛ يجب ألا نتقيد بشئ ولا نذعن لشيء إلا ما نهج البحث العلمى الصحيح ، ذلك أنا إذا لم ننس هذه العواطف وما يتصل بها فنضططر الى المحاباة وإرضاء العواطف ، وسنفل عقولنا بما يلائمها .



وهل فعل القدماء غير هذا ؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب ، أو كانوا عجباً يتعصبون على العرب ؛ فلم يبرأ عليهم من الفساد ، لأن المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم ؛ ولأن المتعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً .

كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الاسلام ، فأخضعوا كل شيء لهذا الاسلام وجبهم إياه ، ولم يعرضوا لمبحث على ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث إنه يؤيد الاسلام ويعززه ويعلى كلمته ، فلام مذهبهم هذا أخذوه ، وما نافره انصرفوا عنه انصرافاً . أو كان القدماء غير مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيف ، فنأثروا في حياتهم العلمية بمنزل ما تأثر به المسلمون الصادقون : تعصبوا على الاسلام ونحواً في بحتم نحو الغرض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة . ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم وأن يتناولوا العلم على نحو ما تناوله المحدثون لا يتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولا ما يتصل بهذا كله من الاهواء ، أتركوا لنا أدبا غير الأدب الذي نجمده بين أيدينا ، ولأراحونا من هذا الغناء الذي تنكفه الآن ، ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها . وأنت تستطيع أن تقول هذا الذي تقوله في كل شيء . فلو أن الفلاسفة ذهبوا في الفلسفة مذهب (ديكارت) منذ العصور الأولى ، لما احتاج (ديكارت) الى أن يسحدث منهجه الجديد . ولو أن المؤرخين ذهبوا في كتابة الساريخ منذ العصور الأولى مذهب (سينيوس) لما احتاج

(سينيوس) الى أن يستحدث منهجه في التاريخ . وعبارة أدنى الى الایجاز :  
لو أن الانسان خلق كاملا لما احتاج الى أن يطمع في الكمال .

فلندع نوم القدماء على ما تأثروا به في حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم .  
ولنجهد في ألا نأثر كما تأثروا وفي ألا نفسد العلم كما أفسدوه . ولنجهد في أن  
ندرس الادب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو الغرض منهم ، ولا معنيين  
بالملازمة بينه وبين نتائج البحث العلمى والأدبى ، ولا وجلين حين ينتهى بنا هذا  
البحث الى ما تأباه القومية أو تنفر منه الالهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية .  
فإن نحن حررنا أنفسنا الى هذا الحد فليس من شك فى أننا سنصل ببحثنا  
العلمى الى نتائج لم يصل الى مثلها القدماء . وليس من شك فى أننا سنلتقى  
أصدقاء سواء اتفقنا فى الرأى أو اختلفنا فيه ، فما كان اختلاف الرأى فى العلم سبباً  
من أسباب البغض ؛ إنما الالهواء والمواطف هى التى تمنعى بالناس الى ما يفسد  
عليهم الحياة من البغض والعداء .

فأنت ترى أن منهج (ديكارت) هذا ليس خصباً فى العلم والفلسفة والادب  
فحسب ، وإنما هو خصب فى الاخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً . وأنت ترى أن  
الآخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم ،  
بل هو حتم على الذين يقرأون أيضاً . وأنت ترى انى غير مسرف حين أطلب  
منذ الآن الى الذين لا يستعليعون أن يبرأوا من القديم ويخلصوا من أغلال  
المواطف والالهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرأوا هذه الفصول ،  
فلن تقديم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً .

### (٣) مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتبس في القرآن

#### لا في الأدب الجاهلي

على أنى أحب أن يطمئن الذين يكلمون بالأدب العربي القديم ويشفقون عليه ويجدون شيئاً من اللذة في أن يعتقدوا أن هناك أدباً جاهلياً يمثل حياة جاهلية انقضى عصرها بظهور الاسلام ، فلن يمحو هذا الكتاب ما يعتقدون ، ولن يقطع السبيل بينهم وبين هذه الحياة الجاهلية يدرسونها ويجدون في درسها ما ينتفون من لذة علمية وفنية ، بل أنا أذهب الى أبعد من هذا ، فأزعم أنى سأستكشف لهم طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها الى هذه الحياة الجاهلية ، أو ببارة أصح : يصلون منها الى حياة جاهلية لم يعرفوها ، الى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجنونها في المطولات وغيرها مما ينسب الى الشعراء الجاهليين . ذلك أنى لا أنكر الحياة الجاهلية وإنما أنكر أن يمثلها هذا الأدب الذي يسمونه الأدب الجاهلي . فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق امرئ القيس والنابغة والأعشى وزهير وقس بن ساعدة وأكهم بن صيفى لأنى لا أثق بما ينسب اليهم ، وإنما أسلك إليها طريقاً أخرى ، وأدرسها في نص لا سبيل الى الشك في صحته ، أدرسها في القرآن . فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي . ونص القرآن ثابت لا سبيل الى الشك فيه . أدرسها في القرآن ، وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النبي وجادلوه ، وفي شعر الشعراء الآخرين الذين جاءوا بعده ولم تكن نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التي ألفها آباؤهم قبل ظهور الاسلام . بل أدرسها

في الشعر الأموي نفسه ، فاستأعرف أمة من الأمم القديمة استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجد فيه إلا بمقدار كالأمة العربية . فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجريروذى الرمة والأخطل والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب إلى طرفة وعنترة والشماخ وبشر بن أبي خازم . قلت إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية . وهذه القضية غريبة حين نسمعها ، ولكنها بديهية حين تفكر فيها قليلا فليس من اليسير أن نفهم أن الناس قد أعجبوا بالقرآن حين نليت عليهم آياته إلا أن تكون بينهم وبينه صلة هي هذه الصلة التي توجد بين الأثر الفني البديع وبين الذين يحبون به حين يسمعون أو ينظرون إليه . وليس من اليسير أن نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن وناهضوه وجادلوا النبي فيه إلا أن يكونوا قد فهموه ووقفوا على أسرار ودقائقه . وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديداً كله على العرب . فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ، ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر . إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه ، جديداً فيما يدعو إليه ، جديداً فيما شرع للناس من دين وقانون . ولكنه كان كتاباً عربياً ، لغته هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره ، أي في العصر الجاهلي . وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من الوثنية ، وفيه رد على اليهود وفيه رد على النصارى ، وفيه رد على الصابئة والمجوس . وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ، ومجوس الفرس ، وصابئة الجزيرة وحدهم ، وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها . ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأبدوه ، وضحوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة .

أقترى أحداً يحل بي لو أنى أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر؟ ولكننى أغبط النصارى حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية ، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الاسلام . وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الاديان حتى أجد مقاومة الأفراد ثم الجماعات ، ثم مقاومة الدولة نفسها تمثلها النيابة والقضا . ذلك لأنى أهاجم ديانات ممثلة في مصر يؤمن بها المصريون وتحميها الدولة المصرية . وكذلك كانت الحال حين ظهر الاسلام : هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون ، وهاجم اليهود فعارضه اليهود ، وهاجم النصارى فعارضه النصارى . ولم تكن هذه المعارضة هينة ولا لينة ، وإنما كانت تقدر بمقدار ما كان لأهلها من قوة ومنعة وبأس في الحياة الاجتماعية والسياسية . أما وثنية قريش فقد أخرجت النبي من مكة ونصبت له الحرب واضطرت أصحابه الى الهجرة . وأما يهودية اليهود فقد ألّبت عليه وبجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً ، ثم انتهت الى الحرب والقتال . وأما نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للاسلام إبان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية . لماذا ؟ لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية ، إنما كانت وثنية في مكة ، يهودية في المدينة . ولو ظهر النبي في الحيرة أو في تَجْرَان التي من نصارى هاتين المدينتين مثل ما لقي من مشركي مكة ويهود المدينة .

وفي الحق أن الاسلام لم يكد يظهر على مشركي الحجاز ويهوده حتى استحال الجهاد بينه وبين النصارى من جدال ونضال بالحجة الى اصطدام مسلّح ، أدرك النبي أوله وانتهى به الخلفاء الى أقصى حدوده .

فأنت ترى أن القرآن حين يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات إنما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها

العرب . فهو يبطل منها ما يبطل ، ويؤيد منها ما يؤيد . وهو يلتقى في ذلك من المعارضة والتأييد بمقدار ما لهذه النحل والديانات من السلطات على نفوس الناس . وإذن فما أبعد الفرق بين نتيجة البحث عن الحياة الجاهلية في هذا الأدب الذي يضاف الى الجاهليين والبحث عنها في القرآن !

فأما هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين فيُظهر لنا حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني والقوى والعاطفة الدينية المتسلطة على النفس والسيطرة على الحياة العملية ، والا فأن تجد شيئاً من هذا في شعر امرئ القيس أو طرفة أو عنتره ! أو ليس عجيباً أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين !

وأما القرآن فيمثل لنا شيئاً آخر ، يمثل لنا حياة دينية قوية ندعو أهلها الى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدل . فإذا رأوا أنه قد أصبح قليل الغناء لجأوا الى الكيد ، ثم الى الاضطهاد ، ثم الى إعلان الحرب التي لا تبقى ولا ندر .

أنظرن أن قريشاً كانت تكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب لهم الحرب وتضحي في سبيلها بثروتها وقوتها وحياتها لو لم يكن لها من الدين إلا ما يمثله هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ؟ كلا ! كانت قريش متدينة قوية الايمان بدينها ، ولهذا الدين واللايمان بهذا الدين جاهدت ما جاهدت وضحت ما وضحت . وقل مثل ذلك في اليهود ؛ وقل مثله في غير أولئك وهؤلاء . من العرب الذين جاهدوا النبي عن دينهم .

فالقرآن إذن أصدق تمثيلاً للحياة الدينية عند العرب من هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي . ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها ؛ وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لا نجده في هذا الشعر الجاهلي ، يمثل حياة عقلية قوية ، يمثل قدرة

على الجدل والخصام أنفق القرآن في جهادها حقاً عظيماً . أليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبي بقوة الجدل والقدرة على الخصام والشدة في المحاورة ، وفيهم كانوا يجادلون وبخاصمون وبمحاورون ؟ في الدين وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوقفوا إلى حلها : في البعث ، في الخلق ، في إمكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة وما إلى ذلك .

أفتظن قوماً يجادلون في هذه الأشياء جدالاً يعصفه القرآن بالقوة ويشهدلاً صحابه بالمهارة ، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباء والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ؟ كلا ! لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية ، وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة .

وهنا يجب أن نختاط ، فلم يكن العرب كلهم كذلك ، ولا يمثلهم القرآن كلهم كذلك ؛ وإنما كانوا كثيرهم من الأمم القديمة وكثير من الأمم الحديثة . منقسمين إلى طبقتين : طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم ، وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا كله حظ .

القرآن شاهد بهذا . أليس يحدثنا عن أولئك المستضعفين الذين كفروا طاعةً لسادتهم وزعمائهم لاجتهاداً في الرأي ولا اقتناعاً بالحق ، والذين سيقولون يوم يسألون : ( رَبِّنا إِنَّا أطعنا سادتنا وكبراءتنا فأضلونا الضلِيلَ ) . بل ! والقرآن يحدثنا عن جفوة الأعراب وغلظتهم وامعانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الإيمان والتدين . أليس هو الذي يقول : ( الأعرابُ أشدُّ كُفْراً ونفاقاً وأجدرُ ألاَّ يَعْلَمُوا حُدُودَ ما أنزلَ اللهُ ) . أليس

قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الأعراب بالمال ١ . فالقرآن اذن يمثل الامة العربية على أنها كانت كغيرها من الأمم القديمة ، فيها الممنازون المستنيرون الذين كان النبي يجادلهم ويجاهدكم ، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ من استنارة وامتياز والذين كانوا موضوع التزاع بين النبي وخصومه والذين كان يتألفهم النبي بالمال أحيانا .

والقرآن لا يمثل الامة العربية بمدينة مستنيرة فحسب ، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدهش لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة العربية قبل الاسلام ، فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الاسلام أمة معتزلة تعيش في صحرائها لا تعرف العالم الخارجي ولا يعرفها العالم الخارجي ، وهم يبنون على هذا قضايا ونظريات ، فهم يقولون إن الشعر الجاهلي لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التي أثرت في الشعر الاسلامي : لم يتأثر بحضارة الفرس والروم . وأتى له ذلك ١ لقد كان يقال في صحراء لا صلة بينها وبين الأمم المتحضرة . كلا ١ القرآن يحدثنا بشيء غير هذا ، القرآن يحدثنا بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم بل كانوا على اتصال قوى قسمهم أحزابا وفرقا شيعا . أليس القرآن يحدثنا عن الروم وما كان بينهم وبين الفرس من حرب انقسمت فيها العرب الى حزينين مختلفين : حزب يشايح أولئك ، وحزب يناصر هؤلاء ١ أليس في القرآن سورة تسمى سورة الروم وتبندى بهذه الآيات ( أَلَمْ ذَلُمْتِ الرُّومَ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَرَبُّكَ يَعْلَمُ أَيُّ الْمُؤْمِنِينَ يَنْصُرُ اللَّهُ يَنْصُرُهُ مَنْ يَشَاءُ ) لم يكن العرب إذن كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معتزلين ، فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم . وهو يصف اتصالهم الاقتصادي



بغيرهم من الأمم في السورة المعروفة ( لا يَلَّا فِي قُرَيْشٍ إِلَّا فِيهِمْ رِحْلَةَ الشَّتَاوِ  
وَالصَّيْفِ ) وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم ، والأخرى  
إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس .

وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوزغاز باب المندب إلى بلاد الحبشة .  
ألم يهاجر المهاجرون الأوَّلون إلى هذه البلاد ؟ وهذه السيرة نفسها تحدثنا بأنهم  
تجاوزوا الحيرة إلى بلاد الفرس ، وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين إلى مصر . فلم  
يكونوا إذن معزولين ، ولم يكونوا إذن بنجوة من تأثير الفرس والروم والحِش  
والهند وغيرهم من الأمم المجاورة لهم . لم يكونوا على غير دين ، ولم يكونوا جهالاً  
ولا غلاظاً ، ولم يكونوا في عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس إلى الأمم الأخرى ،  
كذلك بمنزلهم القرآن . بل هو بمنزل من حياتهم وجهاً آخر ليس أقل خطراً من  
هذه الأوجه التي أشرنا إليها آنفاً . وقد تعود الباحثون عن حياة الأمم القديمة  
والحديثة أن يختصوه بمحظ عظيم من العناية ، لأنهم يرون فيه قوام الحياة الاجتماعية  
كلها ، ذلك هو هذا الوجه الذي يمس حياة العرب الاقتصادية الداخلية والذي  
يظهر لنا هذه الصلة بين طبقاتهم وطوائفهم ؛ فأنت تستطيع أن تقرأ أدب القيس  
كله وغيره من أدب القيس وأنت تستطيع أن تقرأ هذا الأدب الجاهل كله دون  
أن تظفر بشيء ذي غناء . يملك حياة العرب الاقتصادية فيما بينهم وبين أنفسهم .  
فكما أنك عرفت من القرآن وحده أن قد كانت للعرب حياة تجارية خارجية  
وصلت بينهم وبين الأمم الأجنبية فسعراف من القرآن ، ومن القرآن وحده ،  
أن قد كانت للعرب فيما بينهم وبين أنفسهم حياة اقتصادية مبنية وقت ظهور  
النبي ، لم يسوءها كمال من الأتباء التي حجب الإسلام إلى قلوب ناس كثيرين  
منهم . فقد رأيت منذ حين أن القرآن يقسم العرب إلى مستنيرين وممنازين من

ناحية ، وإلى جهات مستضعفين من ناحية أخرى ، وقد رأيت أن هؤلاء المجالس المستضعفين كانوا موضوع الخصومة والنزاع بين النبي وأعدائه . وأنت اذا قرأت القرآن رأيت أنه يقسم العرب الى فريقين آخرين : فريق الاغنياء المستأثرين بالثروة المسرفين في الربا ، وفريق الفقراء المعدمين أو الذين ليس لهم من الثروة ما يمكنهم من أن يقاوموا هؤلاء المرائين أو يستغنوا عنهم . وقد وقف الاسلام في صراحة وحزم وقوة الى جانب هؤلاء الفقراء المستضعفين وناضل عنهم وذاد خصومهم والمسرفين في ظلمهم ، وسلك في هذا النضال والذيد مسالك مختلفة ، سلك فيها مسلك القوة والعنف حين حرم الربا وألح في تحريمه ، ومثل الذين يأكلون الربا بالذين يتخبطهم الشيطان من المس ، وأمر الذين آمنوا أن ينقوا الله ويندروا ما بقي من الربا ، وأذنهم بحرب من الله ورسوله ان لم يفعلوا . وسلك فيها مسلك اللين والرفق حين أمر بالصدقة وأوصى الاغنياء بالفقراء ، وضرب هذه الأمثال البينات يرغب بها اصحاب الاموال في البر بالفقراء والعطف عليهم ، وجعل الصدقة قرضاً يقدمه صاحبها الى الله على أن يرد اليه مضاعفاً يوم القيامة . وسلك فيها مسلكاً بين بين فيه حزم وشدة وفيه لين ورفق حين شرع الزكاة على أنها تطهير للاغنياء وسد لحاجة الفقراء .

أفتظن ان القرآن كان يعنى هذه العناية كلها بتحريم الربا ولمثل على الصدقة وفرض الزكاة لو لم تكن حياة العرب الاقتصادية الداخلية من الفساد والاضطراب بحيث تدعو الى ذلك . فالتمس لي هذا أوشيناً كهذا في الادب الجاهلي ، وحدثنني أين تجد في هذا الأدب شعره وثوره ما يصور لك نضالاً ما بين الاغنياء والفقراء . ومع ذلك فما هذا الأدب الذي لا يمثل فقر الفقير وما يحمل صاحبه من ضرر وما يمرضه له من أذى ، والذي لا يمثل طغيان الفنى واسرافه في

الظلم والبطش وامتصاص دماء المعدمين . ألم يكن بين هؤلاء العرب البائسين من انطلق لسانه مرة بالشكوى من هذه الحياة السيئة المنكرة محطاً يمكن من هؤلاء العرب المسرفين في الظلم من انطلق لسانه مرة بما يمثل كبرياءه وتسارعه على هؤلاء البائسين ؟ ثم لا يمثل القرآن هذه الناحية وحدها من الحياة الاقتصادية الداخلية وإنما يمثل ناحية أخرى أقوم وأعظم خطراً منها : يمثل هذه الناحية التي كنا ننظر أن يمثلها الشعر لأنها خليقة به وتكاد تكون موقوفة عليه ، نريد هذه الناحية النفسية الخالصة ، هذه الناحية التي تظهر لنا الصلة بين العربي والمال ، هذه الناحية التي ان فكرنا فيها قليلاً لم نلبث ان تتسائل عن هذا الشعر الجاهلي أصادق هو أم كاذب ، فالشعر الجاهلي يمثل لنا العرب أجوداً كراماً مهيئين للأموال مسرفين في ازدهارها ؛ ولكن في القرآن المأحاً في ذم البخل والمأحاً في ذم الطمع ، فقد كان البخل والطمع اذن من آفات الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الجاهلية .

ويكفي أن تقرأ هذه الآيات التي يأمر فيها القرآن برعاية اليتيم وينهى عن الاسراف في ماله وعن ظلمه والبغى عليه ، ويكفي أن تقرأ هذه الآية « ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » لشعر شعوراً قوياً بأن العرب في الجاهلية لم يكونوا كما يمثلهم هذا الشعر أجوداً متلفين للمال مهيئين لكرامته وإنما كان منهم الجواد والبخيل وكان منهم المتلاف والحريص وكان منهم من يزدرى المال ومنهم من يزدرى الفضيلة والعاطفة في سبيل جمعه وتحصيله . وفي الحق أن العرب كانوا كذلك . وفي الحق أن هذا ملامم كل أمة لما بميله القرآن من حياة العرب المحضرين في مكة والمدينة ، فقد كانت النجارة فوام الحياة في هاتين الحاضرتين . ومن ذكر التجارة في الامم القديمة فهو مضطر الى أن يذكر معها الربا والبخل والطمع والظلم وهذه النقائص الفردية

والاجتماعية التي تنصل بحب المال وجمعه والتي لا يظهر الأدب الجاهلي منها شيئاً .  
ويدل القرآن دلالة لا تقبل الشك على أنها كانت ممثلة في مكة والمدينة والطائف  
كما كانت ممثلة قبل ذلك في أثينا وروما وقرطاجنة ، بل يدل القرآن على أكثر  
من هذا ، يدل على أن الثورة التي جاء بها الاسلام لم تكن ثورة دين ليس غير  
وانما كانت ثورة دين وسياسة واقتصاد .

والقرآن يعضى فى تمثيل هذه الناحية النفسية من تاريخ العرب الى أبعد  
مدى ، فانظر اليه كيف يدقق فى تنظيم الصلة بين الدائن والمدين فيأمر باللين  
واتنظار المسرح حتى يومر . حتى اذا فرغ من هذا الامر بالمعروف والحث على  
الرفق أخذ ينظم أمر المقارضين فى دقة وحزم وعدل وحرص تنظيمًا لا أعرف  
أبلغ منه فى تمثيل الصلة النفسية بين العرب والاموال « يا أيها الذين آمنوا اذا  
تدايتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا ياب  
كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب ولجلل الذى عليه الحق وليتق الله ربه  
ولا يبخس منه شيئاً فان كان الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن  
يمل هو فليمل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين  
فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل احدهما فنذكر احدهما  
الأخرى ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا ولا تساموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً  
الى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا الا أن تكون  
تجارة حاضرة تدبرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها وأشهدوا اذا تبايتم  
ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويصلمكم الله والله  
بكل شئ عليم وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة فان أمن  
بعضكم بعضاً فليؤد الذى اؤتمن أمانته وليتق الله ربه ولا تكتبوا الشهادة ومن

يكتنهما فإنه آثم قلبه والله بما تعملون عليم . سيقولون نظام جديد يشرعه الله للناس رفقاً بهم ورعاية لمصالحهم . ولسنا ننكر ذلك ولا نرتاب فيه ، ولكن نحريم الربا كان نظاماً جديداً شرعه الله للناس رفقاً بهم ورعاية لمصالحهم ، وهو مع ذلك أو قل وهو لذلك كان ملائماً لحياتهم الاقتصادية محققاً لآمال كثير منهم رافعاً لكثير من الظلم . ولیم يشرع الله هذه النظم اذا لم يكن يريد أن يزيل فساداً و يقر اصلاحاً وينظم الصلات بين الناس على أحسن وجه ممكن وأكمله ؟

ثم يتجاوز القرآن هذا كله من حياة العرب الاقتصادية الى أشياء كنا نتنظر أن نراها في الشعر الجاهلي أو نرى الإشارة اليها فيه لو أن له نصيباً من صحة وصدق ، فهذا الشعر لا يعنى الا بحياة الصحراء والبادية وهو لا يعنى بها الا من نواحى لا تمنلها تمثيلاً تاماً ، فاذا عرض لحياة المدر فهو بمسها مساً رقيقاً ولا يتغلغل فى أعماقها ، وما هكذا نعرف شعر الاسلام . ومن عجيب الأمر اننا لا نكاد نجد في الشعر الجاهلي ذكر البحر أو الإشارة اليه ، فاذا ذكر فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل ، فهل كان العرب فى الجاهلية يجهلون البحر حقاً ولا يصطنعونه فى مراقبهم ؟ أما القرآن فيمن على العرب بأن الله قد سخر لهم البحر وبأن لهم فى هذا البحر منافع كثيرة مختلفة أذكر منها الملاحه ، فالقرآن يذكر الجوارى المنشآت فى البحر كالاعلام ، وأذكر منها الصيد ، وفى القرآن من على العرب بأنهم كانوا يستخرجون من البحر لحماً طرياً . وأذكر منها استخراج اللؤلؤ والمرجان ، وفى القرآن ذكر صريح لهذا . ولست أذهب فى الغلو الى أن أزعّم أن قد كانت للعرب أساطيل وسفن للتجارة والحرب ، ولا الى أن أزعّم أنهم كانوا ينخدون من الصيد واستخراج اللؤلؤ والمرجان مصدراً من مصادر الثروة الضخمة ؛ ولكنى ألاحظ أن ذكر القرآن لهذا كله وامتنانه على العرب

بهذا كله دليل قاطع على أن العرب لم يكونوا يجهلون هذا كله بل كانوا يعرفونه حق المعرفة وكانت حياتهم تتأثر به تأثراً قوياً ، والا فاعرض القرآن له وما أقام الحجة به عليهم . فآين تجد هذا أو شيئاً من هذا في الشعر الجاهلي ! . .

وأنا أستطيع أن أدع الحياة الاقتصادية وأعرض لغيرها من أنواع الحياة العربية في الحضر والمدن ، فأبين لك أن القرآن يحددنا من أمر هذه الحياة بما لا يحددنا به هذا الأدب الجاهلي ، ويصور لنا من دقائقها ما لا يصور لنا هذا الأدب الجاهلي .

وإذا كان العرب أصحاب علم ودين ، وأصحاب ثروة وقوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها ومؤثرة فيها ، وأصحاب اقتصاد داخلي وخارجي معقد ، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة حمجية . وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر في أمة جاهلة حمجية ! أرايت أن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن أنفع وأجدى من التماسها في هذا الأدب العقيم الذي يسمونه الادب الجاهلي ! أرايت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين ؟

## ( ٤ ) الأدب الجاهلي واللغة

على ان هناك شيئاً آخر يحظر علينا التسليم بصحة الكثرة المطلقة من هذا الأدب الجاهلي ، ولعله أبلغ في اثبات ما نذهب اليه . فهذا الادب الذي رأينا انه لا يمثل الحياة الدينية والعقلية والسياسية والاقتصادية للعرب الجاهليين بعيد كل البعد عن ان يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه . والامر هنا يحتاج الى شيء من الروية والأناة . فنحن اذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نجده في المعاجم حين نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه ، نريد بها الألفاظ من حيث هي ألفاظ تدل على معانيها ، تستعمل حقيقة مرة وبجارية مرة أخرى ، وتتطور تطوراً ملائماً لمقتضيات الحياة التي يحياها أصحاب هذه اللغة .

تقول ان هذا الأدب الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية . ولنجهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي ، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن أدبهم الجاهلي هذا قد ظهر فيه . أما الرأي الذي اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه فهو أن العرب ينقسمون الى قسمين قحطانية منازلهم الأولى في اليمن ، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز .

وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربة ، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً ؛ كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو السكلدانية ، ثم تعلموا لغة العرب العاربة ، فحيت لغتهم الأولى من صدورهم ونبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة . وهم متفقون على أن هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسماعيل بن ابراهيم . وهم يروون

حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية ، خلاصته ان أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه اسماعيل بن ابراهيم .

على هذا كله يتفق الرواة ، ولكنهم يتفقون على شيء آخر أيضاً أثبتته البحث الحديث ، وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير ( وهى العرب العاربة ) ولغة عدنان ( وهى العرب المستعربة ) . وقد روى عن أبى عمرو بن العلاء أنه كان يقول : ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا .

وفى الحق أن البحث الحديث قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التى كان يصطنعها الناس فى جنوب البلاد العربية ، واللغة التى كانوا يصطنعونها فى شمال هذه البلاد . ولدينا الآن قروش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الاختلاف فى اللفظ وفى قواعد النحو والتصريف أيضاً . وإذن فلا بد من حل هذه المسألة .

إذا كان أبناء اسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسبهم العاربة فكيف بُد ما بين اللغة التى كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التى كان يصطنعها العرب المستعربة ، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول إنها لغتان متمايزتان ، واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمايز بالأدلة التى لا تقبل شكاً ولا جدالاً ! الحق ان القدماء والمحدثين جميعاً مضطربون اضطراباً شديداً فى تحديد ما ينبغى أن يفهم من لفظ العرب وفى تحديد ما ينبغى أن يفهم من لفظ اللغة العربية . وهذا الاضطراب ليس من شأنه أن يعين على التحقيق العلى ولا أن يمكننا من أن نضع أمامنا ، فى دقة وجلاء ، المسألة التى يجب أن نغنى بجلها . فاما القدماء فقد كانوا يفهمون من لفظ العرب سكان هذه البلاد العربية وان لم يتفقوا فى تحديد ما على ما يحدده الجغرافيون المحدثون اليوم . ولم يكونوا يفرقون بين سكان هذه البلاد فى التسمية وانما كان أهل الجنوب عرباً وكان أهل الشمال عرباً .



ولم يكن ذلك شأن القدماء من العرب وحدهم وإنما كان شأن القدماء من اليونان والرومان، فأهل اليمن عرب والاسباط عرب عند أولئك وهؤلاء . وأما المحدثون ففريق منهم يطلقون لفظ العرب كما كان يطلقه القدماء على سكان هذا الطرف من أطراف آسيا، ولكن عند فريق منهم ميلاً ظاهراً الى أن يتجاوزوا هذا الطرف قليلاً أو كثيراً، فهم لا يكتفون بعربية اليمنيين والحجازيين والنجديين ولكنهم يريدون أن يكون النبط عرباً وأن يكون البابليون في عصرهم الاول عرباً . وهم كما ترى يمدون لفظ العرب حتى يتجاوزوا به البلاد العربية الطبيعية . وهم يرتبون على هذا نتائج غريبة : فحضارة النبط حضارة عربية ، وحضارة البابليين وتشريعهم من عهد حمورابي حضارة عربية وتشريع عربي . واللغة العربية تتسع وتضيق بمقدار ما تتسع البلاد العربية وتضيق، وبمقدار ما يتسع الجنس العربي نفسه ويضيق . وليس يعني أن أعرض لهذا الاختلاف والاضطراب وما ينتج عنها في التاريخ العربي وفي تاريخ الأمم السامية الاخرى التي يضيفها القدماء والمحدثون الى العرب مرة ويفصلونها عنهم مرة أخرى، وإنما يعني أن أوضح النتائج الخطرة التي ينتجها هذا الخلط والاضطراب في تاريخ اللغة العربية وآدابها . فالواقع أننا لا نكاد نعرف صلة متينة بين اللغة العربية التي نفهمها الآن من هذا اللفظ والتي نريد أن نؤرخها ونؤرخ آدابها، ولغات هذه الامم التي يعدها بعض القدماء والمحدثين عربية حيناً وغير عربية حيناً آخر . نعم كل هذه اللغات سامية، وهي من هذه الناحية تتشابه في كثير من الاصول تشابهاً يقوى مرة ويضعف أخرى . ولكن اللغة العبرانية سامية واللغة الفينيقية سامية ولغة الكلدانيين سامية واللاهجات الآرامية كلها سامية، وبينها وبين اللغة العربية من التشابه القوي حيناً والضعيف حيناً آخر مثل ما بين اللغة العربية ولغة البابليين في عصر حمورابي ولغة

الحيثيين والسبئيين والحش والانباط . واذن فلم لا تكون العبرانية والسريانية والكلدانية ولهجات الآراميين كلها عربية كما كانت اللغات واللهجات الأخرى ؟ وإذا كانت اللغات السامية كلها عربية فقد يكون من اليسير أن تتفق وأن نفهم من أصحاب هذا الرأي ما يريدون ، فهم يضمون لفظ « العربي » موضع لفظ « السامي » وهو اصطلاح نستطيع أن نقره لأصحابه ان أرادوا دون أن يمنعنا ذلك من أن نعود فنقرر أن هذه اللغات العربية مختلفة متباينة فيما بينها ، وأن لكل منها خصائصها ومميزاتا ، وأن واحدة منها بعينها هي التي تعنينا وهي هذه اللغة الفصحى التي نجدتها في القرآن وفيما اتفقنا على ان نسميه أدباً عربياً . ومن الاسراف وازدراء العقل والعلم أن نطمئن ، في غير تحفظ ولا احتياط ، لما كان القدماء قد اتفقوا عليه من أن العرب منقسمون الى بائدة وباقية ، فالبائدة عاد وثمود وطسم وجديس والماليق ومن البهم ، والباقية تنقسم الى عاربة ومشرقة ، فالعاربة قحطان والمشرقة عدنان . تقول من الاسراف أن قبل هذا كله من غير نقد ولا احتياط فنحن لا نعرف من عاد وثمود الا ما خبرنا به القرآن ، ونحن نجعل لغتهم جملاً تاماً ولا نستطيع بوجه من الوجوه أن نقرر في أمرها شيئاً ، ونحن لا نعرف طسماً ولا جديساً ولا الماليق ولا نعرف من لغاتهم قليلاً ولا كثيراً . وقد سبقنا القدماء من علماء المسلمين الى رفض ما روى لعاد وثمود وطسم وجديس والماليق من شعر ونثر وخبر حاشى هذه الأخبار التي ألم بها القرآن المأماً للعظة والعبرة .

واذن فكل هذه الامم والقبائل ولغاتها لا تصلح موضوعاً للعلم ولا للبحث ، لأننا نجعلها الجمل كله ولا نعرف منها الا أسماءها ، بل نحن لا نعرف علام تدل هذه الاسماء دلالة دقيقة محققة . ولكن الامر ليس كذلك في قحطان وفي عدنان فهما شعبان عرفهما التاريخ ووصلت اليها عنهما نصوص لا تقبل شكاً ولا جدالاً . ونحن

نستطيع أن ندرس هذه النصوص درساً علمياً ، ونستخلص من هذا الدرس النتائج المختلفة في اللغة والأدب والتاريخ . واذن فوقنا بآزاء هذين الشعبين مخالف كل المخالفة لموقفنا بآزاء عاد وتمد وطسم وجديس . وقد رأيت أن القدماء من المسلمين كانوا يقفون من هذين الشعبين موقفين متناقضين ، فكأنوا يرون من ناحية أن شعب قحطان هو الشعب العربي حقاً وأن شعب عدنان قد تعلم منه العربية واكتسبها اكتساباً ، وكانوا يرون من ناحية أخرى أن لغة قحطان ليست هي لغة عدنان ، وأن لسان قحطان ليس هو لسان عدنان . ولم يحاول القدماء أن يرفعوا هذا التناقض ولا أن يزيلوا هذا اللبس . وإنما مضوا على ما كانوا عليه من أن العدنانية أخذت عربيتها عن القحطانية ، ومن أن لغة أولئك وهؤلاء واحدة هي لغة القرآن وان كانت لغة قحطان ليست لغة عدنان وان كان لسان قحطان ليس لسان عدنان . وقد أراد الله فوق العلماء المحدثون الى استكشاف اللغة القحطانية أو قل الى استكشاف اللغات القحطانية من حميرية وسبئية وهيمانية ؛ وأراد الله أن يوفق هؤلاء العلماء الى قراءة هذه اللغات كما قرأوا اللغة المصرية القديمة وكما قرأوا لغة البابليين والاشوريين وكما قرأوا طائفة أخرى من اللغات السامية . وأراد الله أن يعنى هؤلاء العلماء المحدثون بهذه اللغة الحميرية عناية لم تقدر علماء المسلمين في القرن الأول والساني للهجرة ، فيستنبطوا نحوها وصرفها ويقارنوا بينها وبين غيرها من اللغات السامية القريبة منها والبعيدة عنها . وكانت نتيجة هذا انبعث الطويل والجد المصل أن اللغة الحميرية شيء واللغة العربية الفصحى شيء آخر ، وأن هذه اللغة الحميرية أقرب الى اللغة الحبشية القديمة منها الى اللغة العربية ، متأثرة بنحز هذه اللغة الحبشية وصرفها أكثر من تأثرها بنحز عربينا

الفصحى وصرفها . وليس هنا موضع القول المفصل في هذا كله ، فان لغة الحميرية عليها المستقل الذى ينبغى أن يرجع اليه من شاء التحقيق في كتب المستشرقين الذين درسوا هذا الموضوع وأقنوه .

ولكن قوماً يابون الا أن تقام لهم الحجة ويمرض عليهم تفصيل الدليل . وهم يغفلون في ذلك ويلجئون ويرون أن من التقصير أو العبث بالقول أن يدعى مدح أن اللغتين مترققتان دون أن يدل على مواضع الفرق ، كأن من الحق علينا حين نعلم أن العربية شيء والعبرانية شيء آخر أن نقيم الدليل على هذا ، وكأن من المحرم على صاحب التاريخ الطبيعى مثلاً أن يعز بنتائج البحث الطبيعى والكيمائى دون أن يدخل في تفصيل الأدلة الطبيعية والكيمائية ، كأنه لا يصح لعالم أن يعتمد على نتائج البحث التى انتهى اليها الاختصاصيون في العلوم الاخرى .

هؤلاء الممارون لا يستطيعون أن يطمئنون الى ما اطمأن اليه أبو عمرو بن العلاء من وجود اختلاف الجوهرى بين العربية والحميرية ، ولا يريدون أن يصدقونا حين ننبئهم بان العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو ، وانما يريدون أن يقرأوا نصوصاً حميرية وان يتبينوا بأنفسهم مواضع هذا الخلاف . وهم يجهلون أنا لو نضع بين أيديهم هذه النصوص الحميرية كما تركها أصحابها مكتوبة بخطها الحميرى فلن يجحدوا مبيلاً الى أن يتقدموا في قراءتها خطوة ، ولو نضعها بين أيديهم منقولة الى الخط العربى فقد يقرأون من غير فهم فضلاً عن استنباط الفروق المتصلة بالنحو والصرف . وهم يجهلون أنا لو نرحم لهم ونضع أيديهم على هذه الفروق فقد نضيع كثيراً من الزمان والمكان في غير حاجة ولا غناء . ولكننا على هذا كله نورد لهم بعض هذه النصوص على علائها لعلهم يقرأون ويفهمون ويستنبطون ثم يقنعون بما نزع لهم من أن الصلة بين العربية والحميرية كالصلة بين العربية وأية لغة سامية

أخرى . ولتقرأوا هذا النص القريب السهل الذى أوردته الاستاذ جويدى الكبير لتلاميذه فى الجامعة القديمة على أنه نموذج لما بين اللغة العربية والحيرية من القرب :  
 « وهم واخوه بنو كلبت هقنيو إل مقه ذهرن ذن مزندن حجن وقهمو  
 بمسألهم لو فيهمو وسعد همو نعمتم »

قال الاستاذ جويدى فى تفسير هذه الكلمات :

( وهم ) أى وهاب اسم رجل ، والالف كثيراً ما تحذف من وسط الكلمة  
 وآخرها فى الكتابة الحيرية وكذلك الواو والياء . أما الميم الأخيرة فهى بدل  
 التنوين فى العربية .

( واخوه ) أى وأخوه ففيه واو حذفت بعد الهاء . أما هو فى آخرها فهى بدل  
 ضمير الغائب وهو ( هـ ) فى العربية

( بنو ) كتب بالواو لانه لقبيلة

( كلبت ) أى كلبة بالناء المربوطة وليس فى الكتابة الحيرية تاء مربوطة

وكلبة اسم قبيلة

( هقنيو ) أى أقنوا ومعناه أعطوا . والفعل الذى على وزن افعل فى اللغة

الحيرية تبدل همزته هاء ، والمعتل لا يحذف حرف العلة منه مع اتصاله بواو الجماعة .

( المقه ) اسم الله من آلهتهم كان يعبد فى هرّان وفى أوّام .

( ذهرن ) أى ذوهران ، الواو حذفت من ذو ، والالف من هران . وذو

بمعنى صاحب ، وهران موضع قل ياقوت انه حصن ذمار باليمن .

( ذن ) أى ذان وهو اسم إشارة زيدت النون فى آخره لأكيد الإشارة

وحذفت منه الألف كالمادة .

( مزندن ) أى لوح وهو لفظ حيرى .

- ( حجن ) معناه لأن أو بسبب .  
( وقهمو ) أى أجابهم ، وهو هو ضمير المفعول فى الجمع .  
( بمسأله ) أى عن سؤاله .  
( لوفيهمو ) هو فعل لم يخفف منه حرف الملة كما فى هفتنيو . ومعنى لوفيهمو  
أى سلمهم .  
( وسعدهم ) أى وساعدهم .  
( نعمتم ) أى نعمة والميم بدل التنوين .  
وليقروا هذا النص الآخر الذى أورده الاستاذ جوىدى نفسه لهذا الغرض بعينه :  
( أخت امهو وشفترم بعلتى ختن بخلف هجرن مريب شمتى وثنن لال مقه بعل  
أوم حجن وقهمو بمسألهم لوفيهمو )  
وقال الاستاذ فى تفسير هذا النص :  
( أخت امهو ) أى أخت أمه وهذا اسمها و « هو » فى امهو بدل الهاء فى العربية .  
( وشفترم ) علم وهو يقرب من الشفترى .  
( بعلتى ) أى صاحبتى .  
( ختن ) أى الخيمة فالإباء محذوفة فى وسط الكلمة كما تقدم والنون الأخيرة  
بدل ال أداة التعريف .  
( بخلف ) أى وراء .  
( هجرن ) أى مدينة ، ولذلك قيل لقاعدة البحر ن هجر ، والنون فيها للإشارة .  
( مريب ) هى مدينة مأرب المعروفة فى اليمن وكان اسمها عند القدماء . من  
اللاتين مريب وهو يطابق الاسم الحميرى .  
( شمتى ) أى وضعنا .

- ( وثنن ) أى صنما والنون فيه للإشارة .  
 ( لال مقه ) أى لال مقه الاله الذى تقدم ذكره .  
 ( بعل ) أى صاحب .  
 ( أوم ) أى أوام وحذفت منه الالف كما تقدم . وأوام بلد .  
 ( حجن ) أى لأن أو بسبب .  
 ( وقهمو ) أى أجابهم .  
 ( بمسألهو ) أى عن سؤاله .  
 ( لوفهمو ) لسلمهم .

ونظن أن هؤلاء لا يطلبون إلينا أن نتعمق في تفسير هذين النصين وأشباههما واستخراج ما يمكن أن يستخرج منهما من اختلاف الجوهرى بين اللغتين العربية والحميرية في مادة اللفظ وأصول النحو والصرف واتصال الجمل بعضها ببعض وما إلى ذلك مما يقارب أو يباعد بين اللغات . ونظنهم يرون معنا أننا بإزاء لغتين مختلفتين لا لغة واحدة . ونظنهم يشعرون بأن تقارب بعض الألفاظ وتشابه بعض القواعد ليس الا كتقارب الألفاظ وتشابه القواعد بين عربتنا الفصحى من ناحية والسرمانية والعمانية من ناحية أخرى .

ونحب بعد هذا أن يقرأوا ويفهموا ويفسروا هذا النص الذى ثبتته لهم دون أن نفسره . فان كانوا لا يزالون يرون أن الحميرية والعربية لغة واحدة فهم خلقون أن يفهموا هذا النص ويفسروه ، كما يفهمون ويفسرون شعر الجاهليين والاسلاميين من العرب ، والآ فحجتنا ظاهرة ومذهبنا مستقيم :

عبدك كالم وتسعنوها ذولى بت اله  
 لعدو وبأبهي هنام وهمل الهت قولم

ناو وهشينن بتهمورت بردا رحنن وصنا  
بورخ ذخرق ذلثلتن وسبى وخس ماتم حيول) ل) « انتهى »

الامر اذن أوضح وأبين من أن نبين القول في تفصيله ، فالقحطانية شىء  
والعدنانية شىء آخر ، والحيرية شىء ، والعربية شىء آخر . والذين يريدون تاريخ  
الآداب العربية لا يؤرخون الآداب الحيرية ، كما أنهم لا يؤرخون الآداب العبرانية  
أو السريانية .

واذن فما خطب هؤلاء الشعراء الجاهليين الذين ينسبون الى قحطان والذين  
كانت كثرتهم تنزل اليمن وكانت قلتهم من قبائل يقال انها قحطانية قد هاجرت  
الى الشمال ؟ ما خطب هؤلاء الشعراء وما خطب فريق من الكهان والخطباء  
يضاف اليهم نثر وسجع ، وكلهم يتخذ لشعره ونثره اللغة العربية الفصحى كما نراها  
في القرآن ؟

أما أن هؤلاء الناس كانوا يتكلمون لفننا العربية الفصحى ففرض لا سبيل  
الى الوقوف عنده فيما يتصل بالعصر الجاهلى ، فقد ظهر أنهم كانوا يتكلمون لغة  
أخرى ، أو قل لغات أخرى . فما يضاف اليهم من الشعر والنثر في لفننا الفصحى  
كما يضاف الى عاد وثمود وطسم وجديس ومن اليهم من الشعر والنثر منحول  
متكلف لا سبيل الى قبوله أو الاطمئنان اليه .

سيقولون : فلنسلم أن قد كانت للحميريين لغة أو لغات ، فما الذى يمنع أن  
يكونوا قد اتخذوا لغة العدنانية لغة أدبية لهم يانشئون فيها شعرهم ونثرهم الغنيين .  
ونحن قبل هذا الفرض على أنه حق لا يحتمل شكاً ولا جدالاً بحد ظهور الاسلام ؛  
فقد كانت اللغة العربية الفصحى لغة هذا الدين الجديد ولغة كتابه المقدس ولغة



حكومته الناشئة القوية ، فأصبحت لغة رسمية للعرب ، ثم أصبحت لغة أدبية لهم ، كما أصبحت بعد الفتح لغة رسمية ثم لغة أدبية للدول الإسلامية كلها ، وفيها من تعرف من الشعوب المختلفة والاجيال المنباينة ، وفيها من سبق العرب الى حضارة باهرة وسيلطان عظيم .

كانت اللغة العربية الفصحى اذن لغة أدبية للعرب وغير العرب بعد ظهور الاسلام ، فأما قبل ظهور الاسلام فقد نحب أن تبين كيف استطاعت لغة العدنانية أن تكون لغة أدبية للقحطانية . ونحن نعلم أن السيادة السياسية والاقتصادية التي من شأنها أن تفرض اللغة على الشعوب قد كانت للقحطانيين دون العدنانيين ، ونحن نعلم أن الحضارة التي من شأنها أن ترفع أمر اللغة وتفرضها على الشعوب كانت للقحطانية دون العدنانية ، فما العلة اذن في أن تفرض لغة قوم لا حظ لهم من سيادة ولا ثروة ولا حضارة على قوم هم السادة وهم الساسة وهم المترفون وهم المتحضرون ؟ وكيف لم تفرض القحطانية لغتها على العدنانية والقحطانية — فيما يقول الرواة والمؤرخون — قد أذلت العدنانية وأخضعتهم لسلطانها ، أخضعتهم لسلطانها المباشر في اليمن كما أخضعتهم لسلطانها حين تسلط فريق منها على أطراف العراق والشام تحت حماية الفرس والروم فيما يقول الرواة والمؤرخون ؟

أريد أنصار القديم أن نفهم أن الله قد خص اللغة العربية الفصحى بكرامة لم يخص بها لغة أخرى ، وجعل تفوقها على لغة السادة الساسة المترفين من قحطان ، وهي لغة قوم دونهم في السيادة ، نوعاً من المعجزة قدمها بين يدي الاسلام ؟ فإن أرادوا هذا فنحن مستعدون أن نقبله منهم ونقره لهم ، ولكن على أنه فن من فنون الدعوة الدينية لا على أنه حقيقة من حقائق العلم .

ليس هناك سبيل اذن الى أن نفهم أن القحطانية قد اتخذت لغة عدنان  
أداة لآظهار آثارها الادبية ؛ فكيف شعر شعراء قحطان وسجع كهانها وتكلم  
خطباؤها بلغة القرآن ؟ إنما فعلوا ذلك لأن ما يضاف اليهم من الشعر والسجع  
والنثر قد حمل عليهم بعد الاسلام حلاً .

سيقولون : ولكنك تنسى أن فريقاً من هذه القحطانية قد هاجر الى شمال  
البلاد العربية واستقر فيه وبعد عهده بموطنه القديم ، فما الذي يمنع أن يكون هذا  
الفريق قد نسي لغته الاولى وتعلم لغة أهل الشمال واتخذها أداة للتخاطب وأداة  
لاظهار آثاره الادبية . ونحن نعلم ان الازد قد استقرت في موطن مختلفة من  
شمال البلاد العربية ؛ وكان الاوس والخزرج في المدينة وكانوا يتكلمون لغة  
العدنانية ولم شعر صحيح قيل أيام النبي بلغة عدنان ؛ وقد كانت خراعة قحطانية  
وكانت في الحجاز وكانت تصطنع لغة عدنان ؛ وكذلك كانت قضاة . وأكثر  
الشعراء القحطانية الذين يروى لهم شعر جاهلي إنما كانوا من هذه القبائل .  
وأكبر هؤلاء الشعراء هو امرؤ القيس الكندي ، وقد هاجرت قبيلته الى نجد  
وتسلطت فيها وملك أبوه على بني أسد وتزوج من تغلب ، فحشا امرؤ القيس في  
حجور العدنانية .

كل هذا يمكن أن يقال ، نسفخر الله ! بل كل هذا قد قيل بالفعل . ولكنه  
يقوم على أساسين مختلفين لا نستطيع نحن ولا يستطيع عالم يقدر العلم حقه أن  
يقبلها حتى يقوم عليهما الدليل العلمي البين : أحدهما النسب . فكل ما نعرفه هو  
أن هذه القبائل كانت تسمى نفسها قحطانية وتنسب نفسها الى قحطان على أنها  
كانت تتردد في ذلك أحياناً فننسب الى عدنان . ولكن من الذي يستطيع  
أن يؤكد لنا أن هذه القبائل كانت قحطانية حقاً أو عدنانية حقاً دون أن يأتي

بالبرهان على صدق هذه الدعوى . أو نستطيع أن نصدق الرومان فيما كانوا يزعمون من أنهم أبناء الطرواديين ، هاجروا من طروادة الى ايطاليا بعد أن انتصر اليونان على بريام ؟ أو نستطيع ان نصدق زاعماً يزعم لنا الآن مثلاً أن الشعب البريطاني انما هو شعب اسرائيلي هاجر الى البلاد البريطانية ؟ وما قيمة هذه الاحاديث التي يتكافها القصاص وأصحاب الاغراض والاهواء للذة والمنفعة ! .

الثاني : هذه المهجرة التي يقولون ان فريقاً من عرب اليمن قد اضطر اليها اضطراراً بعد حادثة سيل العرم . ولكن من الذي يستطيع أن يثبت لنا الآن ان هذه المهجرة حق لا شك فيه ، فهي من أحاديث القصاص الى أن تقوم عليها الادلة العلمية . نعم ذكر القرآن سيل العرم ، وأثبت البحث الحديث أن قد كان سيل العرم . وذكر القرآن أن هذا السيل قد تمزقت له سباً كل ممزق ، ولم يزد القرآن على هذا ، فلم يحدد تاريخ سيل العرم ، ولم يقل كيف تمزقت سباً كل ممزق ، ولم يسم لنا القبائل السبئية التي تمزقت ، ولم يبين لنا المواطن التي هاجرت اليها ، ولم تستكشف بعد نصوص تسمى هذه القبائل أو تدل على هذه المواطن . واذن فمن لا نسرف ولا نفلو ولا نتجاوز العلم ولا القرآن حين نعلن في صراحة وقوة أن هجرة هذه القبائل بعينها الى هذه المواطن بعينها تكاف كان بعد الاسلام واستغل فيه القصاص هذه النصوص القرآنية استغلالاً لأسباب سياسية يعرفها أقل الناس المأماً بالصلة بين القحطانية والمضرية بعد ظهور الاسلام .

نحن اذن لا نقبل هذا الفرض لأننا لا نقبل صحة النسب ولا نطمئن الى هذه المهجرة ، مع ملاحظة أن هذا كله لو سلمناه لانتهى الى نظرية غريبة تعكس نظرية التقدماء عكساً تاماً ، وهي : أن العرب العاربة هم عدنان ، وأن العرب المستعربة هم قحطن ، وأن القحطانية تعلمت العربية من أبناء امماعيل بعد ان كانت الاصمعية

قد تعلمت العربية من أبناء قحطان ، وأن أول من تعلم العربية ونسى لغة أبيه امرؤ القيس بن حجر لا اسماعيل بن ابراهيم . ونحن لانثك في أن العرب العاربة انما هم العدنانيون وفي أن العرب المستعربة انما هم القحطانيون ، ولكنهم استعربوا بعد الاسلام لا قبله .

واذن فمن الحق على الذين يريدون أن يحددوا المعنى الذى يدل عليه لفظ اللغة العربية الفصحى أن يعتمدوا في هذا التحديد على الموطن الجغرافى لا على الأنساب والاساطير . والموطن الجغرافى للعدنانيين هو شمال البلاد العربية والحجاز منه خاصة . فنحن اذا ذكرنا العدنانية قائما نريد سكان هذا الاقليم من بلاد العرب ، دون أن يكون هذا تسليماً منا بصحة هذه الانساب التى تنتهى الى عدنان . ونحن اذا ذكرنا القحطانية قائما نريد سكان هذه الأقاليم من جنوب البلاد العربية ، دون أن يكون هذا قبولاً منا لهذه الانساب التى تنتهى الى قحطان .

ونحن اذن بازاء لغتين : احدهما كانت قائمة في الشمال وهى التى نريد أن نؤرخ آدابها ، والاخرى كانت قائمة في الجنوب وهى التى تمتلئها النصوص الحميرية والسبئية والمعينية . ونحن لا نسرف ولا نشط حين نذكر ما يضاف الى أهل الجنوب من شعر وسجع وثر قليل بلغة أهل الشمال قبل الاسلام .

## ( ٥ ) الشعر الجاهلي واللهجات

على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلي القحطاني الى الشعر الجاهلي العدناني نفسه ، فلو اذعجتنا أن الشعر تنقل في قبائل عدنان ، كان في ربيعة ثم انتقل الى قيس ثم الى تميم ، فظل فيها الى ما بعد الاسلام الى أيام بنى أمية حين نبغ الفرزدق وجربير .

ونحن لانستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام إلا بالهمين ؛ لأننا لانعرف ما ربيعة وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة ، أى لأننا ننكر أو نشك ، على أقل تقدير ، شكاً قوياً في قيمة هذه الاسماء التي تسمى بها القبائل ، وفي قيمة الأنساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل ؛ ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب الى الأساطير منه الى العلم اليقين .

ولكن مسألة النسب وقيمه مسألة لا تعنينا الآن . فلندعها الى حيث نعرض لها اذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن نعرض لها . وقد ينأينا رأينا فيها بياناً مجملًا في « ذكرى أبي العلاء » . انما المسألة التي تعنينا الآن ونحملنا على الشك في قيمة هذه النظرية ( نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام ) مسألة فنية خالصة . فلو اذعجتنا على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات . وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتباين لهجاتهم قبل ظهور الاسلام ، ولا سيما اذا صححت النظرية التي أشرنا اليها آنفاً وهي نظرية العرلة العربية ، ونبت أن العرب كانوا متقاطعين متنازعين ، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات .

فإذا صح هذا كله كانت من المقول جداً أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجاتها ومذهبها في الكلام ، وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة . ولكننا لا نرى شيئاً من ذلك في الشعر العربي الجاهلي . فأنت تستطيع أن تقرأ هذه المطولات أو المعلقات التي يتخذها أنصار القديم نموذجاً للشعر الجاهلي الصحيح ، فسترى أن فيها مطوّلة لا يرى القيس وهو من كينة أى من قحطان ، وأخرى زُهَيْر ، وأخرى لُحَيْم ، وثلاثة للبيد وكلهم من قيس ، ثم قصيدة لطرفة ، وقصيدة لعمرو بن كلثوم ، وقصيدة أخرى للحارث ابن حلزة وكلهم من ربيعة .

تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة أو تباعداً في اللغة أو تبايناً في مذهب الكلام : البحر العروضي هو هو ، وقواعد القافية هي هي ، والألفاظ مستعملة في ما فيها كما نجدتها عند شعراء المسلمين ، والمذهب الشعري هو هو .

كل شيء في هذه المطولات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيراً ما . فنحن بين اثنتين : إما أن نؤمن بأنه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلامي ؛ وإما أن نعترف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وإنما حمل عليها بعد الإسلام حملاً . ونحن إلى الثانية أميل منا إلى الأولى . فإبراهيم القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس إلى عدنان وقحطان ، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء ، وينتبه الباحث الحديث .

وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أولدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه ، وهو أن القرآن الذى تلى بلمغة واحدة ولمجة واحدة هى لغة قريش ولمجتها لم يكده يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتمددت اللهجات فيه وتباينت تباينا كثيرا ، جد القراء والعلماء المتأخرون فى ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علما أو علوما خاصة . ولسنا نشير هنا الى هذه القراءات التى تختلف فيما بينها اختلافا كثيرا فى ضبط الحركات سواء أ كانت حركات بنية أو حركات اعراب . لسنا نشير الى اختلاف القراء فى نصب « الطير » فى الآية : « يا جبال أوبي معه والطير » أوقفها ، ولا الى اختلافهم فى ضم الفاء أو فتحها فى الآية : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » ولا الى اختلافهم فى ضم الحاء أو كسرها فى الآية : « وقلوا حجرا محجورا » ولا الى اختلافهم فى بناء الفعل للمجهول أو للمعلوم فى الآية : « غلبت الروم فى أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيفليون » . لا نشير الى هذا النحو من اختلاف الروايات فى القرآن فذلك مسألة معضلة نعرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج اذا أتيج أن ندرس تاريخ القرآن ، انما نشير الى اختلاف آخر فى القراءات يقبله العقل ، ويسوغه النقل ، وتقضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التى لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان ينالوه النبي وعشيرته من قريش ، قرأته كما كانت تتكلم ، فأما التى لم تكن تميل قريش ، ومدت حيث لم تكن تمد ، وقصرت حيث لم تكن تقصر ، وسكنت حيث لم تكن تسكن ، وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث لم تكن تدغم ولا تخفى ولا تنقل .

وهنا وقفة لا بد منها ، ذلك أن قوما من رجال الدين فهموا أن هذه القراءات

السبع متواترة عن النبي نزل بها جبريل على قلبه، فنكروها كافر في غير شك ولا ريبه . ولم يوقوا الى دليل يستدلون به على ما يقولون سوى ما روى في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « أنزل القرآن على سبعة أحرف » .

والحق أن ليست هذه القراءات السبع من الوحى فى قليل ولا كثير، وليس منكرها كافراً ولا فاسقاً ولا مفتنراً فى دينه وإنما هى قراءات مصدرها الالهامات واختلافها ، للناس أن يجادلوا فيها وأن ينكروا بعضها ويقبلوا بعضها ، وقد جادلوا فيها بالفعل وتماروا وخطأ فيها بعضهم بعضاً ، ولم نعرف ان أحداً من المسلمين كثر أحداً شئ من هذا . وليست هذه القراءات بالأحرف السبعة التى أنزل عليها القرآن ، وإنما هى شئ ، وهذه الأحرف شئ آخر . فالأحرف : جمع حرف ، والحرف : اللغة ؛ فعنى أنزل القرآن على سبعة أحرف أنه أنزل على سبع لغات مختلفة فى لفظها ومادتها ؛ يفسر ذلك قول ابن مسعود : إنما هو كقولك هلم وتعال وأقبل . ويفسر ذلك قول أنس فى الآية ( إن ناشئة الليل هى أشد وطأ وأصوب قبلاً ) أصوب وأقوم وأهدى واحد . ويفسر ذلك قراءة ابن مسعود ( هل ينظرون إلا زقية واحدة ) مكان ( هل ينظرون الا صيحة واحدة ) .

الأحرف اذن اللغات التى تختلف فيما بينها لفظاً ومادة . فأما هذه القراءات التى تختلف فى القصر والمد وفى الحركة والسكون وفى النقل والانسات وفى حركات الاعراب فليست من الأحرف فى شئ ، لأنها اختلاف فى الصورة والشكل لا فى المادة واللفظ . وقد اتفق المسلمون على أن القرآن أنزل على سبعة أحرف أى على سبع لغات مختلفة فى ألفاظها ومادتها . واتفق المسلمون على أن أصحاب النبي تماروا فى هذه الأحرف والنبي بين أظهرهم ، قهاهم عن ذلك وألح فى نهيمهم . فلما توفى النبي استمر أصحابه يقرءون القرآن على هذه الأحرف السبعة



كل يقرئ على الحرف الذي سمعه من النبي ، فاشتد الخلاف والمراء في ذلك حتى كادت الفتنة تقع بين الناس ولا سيما في جيوش المسلمين التي كانت تغزو وتربط في النفور بعيدة عن مهبط الوحي ومسند الخلافة ؛ فرفع الأمر الى عثمان فجزع له وأشفق أن يقع بين المسلمين مثل ما وقع بين النصاري من الاختلاف في نص القرآن كما اختلفوا في نص الانجيل . فجمع لهم المصحف الامام وأذاعه في الأمصار وأمر بما عده من المصاحف فمحي محوآ .

وعلى هذا محيت من الأحرف السبعة ستة أحرف ولم يبق الا حرف واحد هو هذا الذي نقرؤه في مصحف عثمان ، وهو حرف قريش ، وهو الحرف الذي اختلفت لهجات القرآء فيه : فمده بعضهم وقصر بعضهم ، ونغم فريق ورقق فريق ، وتقات طائفة وأثبتت طائفة .

فأنت ترى أن هذه القراءات التي عرضنا لها إنما هي مظهر من مظاهر اختلاف اللهجات ، وأن تلك القراءات التي أنزل عليها القرآن إنما هي لغات محي منها ست و بقيت منها واحدة .

ولقد حاول بعض القرآء والرواة أن يعينوا هذه اللغات التي أنزل عليها القرآن فقالوا : خمس من حجاز هوازن واندلس إفريش وخزاعة . ولكن الثقات لم يقبلوا هذا النحو من الكلام وأعرضوا عنه اعراضاً . وربما كان من الحق علينا أن نثبت في هذا المكان النصوص التي تؤيد ما ذهبنا اليه وتبين اننا لم نتجاوز حدود الله وم نسكر القراءات المواترة وانما هم قوم آخرون أضافوا الى الوحي ما ليس منه راسينزله من السماء شيئاً لم ينزل من السماء .

ولعل خبرنا ان طيع ان نثبت من النصوص في هذا الموضوع ما قاله ورواه ابن جرير الطبري في : بهر المعروف . قال : « قال ابو جعفر : فان قال لنا قائل :

فاذا كان تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم ( أنزل القرآن على سبعة أحرف ) عندك ما وصفت بما عليه استشهدت فأوجدنا حرفاً في كتاب الله مقروءاً بسبع لغات فتحقق بذلك قولك ، والافان لم تجد ذلك كذلك كان معلوماً بعدد كنه صحته قول من زعم أن تأويل ذلك أنه نزل بسبعة معان وهو الامر ، والنهى ، والوعد ، والوعيد ، والجدل ، والتقصص ، والمثل ، وفساد قولك ؛ أو تقول في ذلك إن الاحرف السبعة لغات في القرآن سبع متفرقة في جميعه من لغات أحياء من قبائل العرب مختلفة اللسان ، كما كان يقول بعض من لم يعمن النظر في ذلك فتصير بذلك الى القول بما لا يبجل فساد ذوقه ولا يلنس خطؤه على ذى لب ، وذلك أن الاخبار التي بها احتججت لمصحيح مقالتي في تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم ( نزل القرآن على سبعة أحرف ) هي الاخبار التي رويتها عن عمر بن الخطاب وعبد الله ابن مسعود وأبي بن كعب راحة الله عليهم وعن رويت ذلك عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بانهم تماروا في تلاوة بعض القرآن فختلفوا في قراءته دون تأويله وأنكر بعض قراءه بعض مع دعوى كل قارئ منهم قراءة منها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأه ما قرأ بالصفة التي قرأ ، ثم احتكوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان من حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم أن صوب قراءة كل قارئ منهم على خلافها قراءة أصحابه الذين نزعوه فيها وأمر كل امرئ منهم أن يقرأ كما علم حتى خالط قلب بعضهم الشك في الاسلام لما رأى من نصويب رسول الله صلى الله عليه وسلم قراءة كل قارئ منهم على اختلافها ، ثم جازاه الله عنه ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم له أن القرآن أنزل على سبعة أحرف . فان كانت للاحرف السبعة التي نزل بها القرآن عندك كما قال هذا القائل متفرقة في القرآن مساة اليوم في مصاحف أهل الاسلام فقد

بطلت معاني الاخبار التي رويتها عن رويتها عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم اختلفوا في قراءة سورة من القرآن فاختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمروا كلًا أن يقرأ كما علم ؛ لأن الأحرف السبعة اذا كانت لغات متفرقة في جميع القرآن فغير موجب حرف من ذلك اختلافاً بين تاليه ، لأن كل تال قائما يتلو ذلك الحرف تلاوة واحدة على ما هو به في المصحف وعلى ما أنزل .

واذا كان ذلك كذلك بطل وجه اختلاف الذين روى عنهم أنهم اختلفوا في قراءة سورة وفسد معنى أمر النبي صلى الله عليه وسلم كل قارئ منهم أن يقرأ ، على ما علم ، اذ كان لا معنى هنالك يوجب اختلافاً في لفظ ولا اقترافاً في معنى .

وكيف يجوز أن يكون هنالك اختلاف بين القوم والمعلم واحد والعلم واحد غير ذي أوجه .

وفي صحة الخبر عن الذين روى عنهم الاختلاف في حروف القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانهم اختلفوا وتماكروا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك على ما تقدم وصفناه أبين الدلالة على فساد القول بان الأحرف السبعة انما هي أحرف سبعة متفرقة في سور القرآن لا أنها لغات مختلفة في كلمة واحدة باتفاق المعاني ، مع أن المنذر اذا تدبر قول هذا القائل في تأويله قول النبي صلى الله عليه وسلم ( أنزل القرآن على سبعة أحرف ) وادعائه أن معنى ذلك أنها سبع لغات متفرقة في جميع القرآن ثم جمع بين قيله ذلك واعتلاله لقيله ذلك بالاخبار التي رويت عن روى ذلك عنه من الصحابة والتابعين انه قال هو بمنزلة قولك : تعال وهلم وأقبل ، وان بعضهم قال هو بمنزلة قراءة عبد الله ( إلا رقية ) وهي في قراءة تنا ( إلا صيحة ) وما أشبه ذلك من حججه ، علم أن حججه مفسدة في ذلك مقالته وأن مقالته فيه مضادة حججه ، لان التمي نزل به القرآن عنده احدي القراءتين : إما صيحة وإما بقبه ، وإما تعال أو أقبل أو هلم . لاجميع ذلك ، لأن كل لغة من اللغات السبع ،

عنده في كلمة أو حرف من القرآن غير الكلمة أو الحرف الذي فيه اللغة الأخرى .  
 وإذا كان ذلك كذلك بطل اعتلاله لقوله بقول من قال : ذلك بمنزلة هلم وتعال  
 وأقبل ، لأن هذه الكلمات هي ألفاظ مختلفة يجمعها في التأويل معنى واحد ؛ وقد  
 أبطل قائل هذا القول الذي حكى قوله اجتماع اللغات السبع في حرف واحد من  
 القرآن ؛ فقد تبين بذلك إفساده حجته لقوله بقوله وإفساد قوله بحجته ، فقيل له :  
 ليس القول في ذلك بواحد من الوجهين اللذين وصفت بل الأحرف السبعة التي  
 أنزل الله بها القرآن من لغات سبع في حرف واحد وكلمة واحدة باختلاف الألفاظ  
 واتفاق المعاني كقول القائل : هلم وأقبل وتعال وإلى وقصدى ونحوى وقربى ونحو  
 ذلك : مما يختلف فيه الألفاظ بضروب من المنطق وتتفق فيه المعاني وإن اختلفت  
 بالبيان به الألسن ، كالذي رويناه آنفاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن  
 رويناه ذلك عنه من الصحابة أن ذلك بمنزلة قولك : هلم وتعال وأقبل ، وقوله  
 ( ما ينظرون إلا زقية ) ( وإلا صيحة ) فلن قال : ففي أي كتاب الله نجد حرفاً  
 واحداً مقرأً بلغات سبع مختلفات الألفاظ متفقات المعنى فسلم لك صحة ما ادعيت  
 من التأويل في ذلك ، قيل : أنا لم ندع إن ذلك موجود اليوم وإنما أخبرنا أن معنى  
 قول النبي صلى الله عليه وسلم ( أنزل القرآن على سبعة أحرف ) على نحو ما جاءت  
 به الأخبار التي تقدم ذكرناها وهو ما وصفنا دون ما ادعاه مخالفونافي ذلك للعلل  
 التي قد بينا ، فن قال : فما بال الأحرف الأخر السنة غير موجودة ، إن كان الأمر  
 في ذلك على ما وصفت وقد أقرأهن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وأمر  
 بالقراءة بهن وأنزلهن الله من عنده على نبيه صلى الله عليه وسلم أنسخن فرفعت  
 فما الدلالة على نسخها ورفعها ؟ أم نسيتهن الأمة ؟ فذلك تضييع ما قد أمروا بحفظه .  
 أم ما القصص في ذلك ؟ قيل له : لم تنسخ قترفع ، ولا ضيعتها الأمة وهي موجودة

بم حفظها ، ولكن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخبرت في قراءته وحفظه بأى تلك  
الأحرف السبعة شاءت ، كما أمرت ، إذا هي حثت في يمين وهي موسرة ، أن تكفر  
بأى الكفارات الثلاث شاءت : إما بعتق أو إطعام أو كسوة ، فلو أجمع جميعها  
على التكفير بواحدة من الكفارات الثلاث دون حظرها للتكفير بأى الثلاث  
شاء المكفر كانت مصيبة حكم الله مؤدية في ذلك الواجب عليها من حق الله  
فكذلك الأمة أمرت بحفظ القرآن وقراءته وخبرت في قراءته بأى الأحرف السبعة  
شاءت ؛ فرأت ، لعله من اللعل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد ، قراءته بحرف  
واحد ورفض القراءة بالأحرف السنة الباقية ولم يحظر قراءته بجميع حروفه على قارئه بما  
أذن له في قراءته به . فان قال : وما اللة التي أوجبت عليها الثبات على حرف واحد  
دون سائر الأحرف الستة الباقية ؟ قيل : حدثنا احمد بن عبدة الضبي قال حدثنا  
عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن عمارة بن غزية عن ابن شهاب عن خارجة  
ابن زيد بن ثابت عن أبيه زيد قال : لما قبل أصحاب رسول الله صلى الله عليه  
وسلم بالبيعة دخل عمر بن الخطاب على أبي بكر رحمه الله فقال : ان أصحاب رسول  
الله صلى الله عليه وسلم بالبيعة تهافتوا تهافت الفراش في النار واني أخشى ألا  
يشهدوا موطننا الا فعلوا ذلك حتى يقتلوا وهم حملة القرآن فيضيع القرآن وينسى  
فلو جمعهم وكتبته ا ففقر منها أبو بكر وقال : أفضل ما لم يفعل رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ا فترجما في ذلك . ثم أرسل أبو بكر الى زيد بن ثابت ، قال زيد :  
فدخات عليه وعمر محزئل ، فقال لي أبو بكر : ان هذا قد دعاني الى أمر فأبيت  
عليه ، وأنت كاتب الوحي ، فان تكن معه اتبعنكما وان تواضعتي لا أفضل . قال :  
فتمس أبو بكر قول عمر وعمر ساكت ، ففقرت من ذلك وقلت : يفعل ما لم  
يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ا الى أن قال عمر كلمة : وما عليكما لو فعلتما

ذلك ؟ قال فذهبنا ننظر ، قلنا لا شيء ، والله ، ما علينا في ذلك شيء . قال زيد : فأمرني أبو بكر فكتبته في قطع الادم وكسر الاكثاف والعصب ، فلما هلك أبو بكر وكان عمر كتب ذلك في صحيفة واحدة فكانت عنده ، فلما هلك كانت الصحيفة عند حفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم . ثم ان حذيفة بن اليمان قدم من غزوة كان غزاها في فرج أرمينية فلم يدخل بيته حتى أتى عثمان بن عفان فقال : يا أمير المؤمنين ، أدرك الناس . قال عثمان : وما ذاك ؟ قال : غزوت فرج أرمينية فغضرها أهل العراق وأهل الشام فإذا أهل الشام يقرءون بقراءة أبي بن كعب فيأتون بما لم يسمع أهل العراق فتكفرهم أهل العراق ، وإذا أهل العراق يقرءون بقراءة ابن مسعود فيأتون بما لم يسمع أهل الشام فتكفرهم أهل الشام ، قال زيد : فأمرني عثمان بن عفان أن يكتب له مصحفاً ، وقال : اني أدخل معك رجلاً ليبياً فصيحاً فما اجتمعنا عليه فاكتباء وما اختلفنا فيه فارفعاه الى . فحمل معه أبان بن سعيد بن العاص ، قال : فلما بلغنا ( إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت ) قال زيد فقلت ( التابوت ) وقال أبان بن سعيد ( التابوت ) ، فرفضنا ذلك الى عثمان فكتب ( التابوت ) . قال : فلما فرغت عرضته عرضة فلم أجد فيه هذه الآية ( من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ) الى قوله ( وما بدلوا تبديلاً ) قال : فاستعرضت المهاجرين أسألم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ثم استعرضت الانصار أسألم عنها فلم أجدها عند أحد منهم حتى وجدتھا عند خزيمه بن ثابت فكتبتها . ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه هاتين الآيتين ( لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم . . . ) الى آخر السورة ، فاستعرضت المهاجرين أسألم عنها فلم أجدھا عند أحد منهم ، ثم استعرضت الانصار أسألم عنها فلم أجدھا عند أحد منهم حتى وجدتھا مع رجل

آخر يدعى خزيمة أيضاً فأثبتها في آخر قراءة، ولو تمت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة. ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه شيئاً. ثم أرسل عثمان الى حفصة يسألها أن تعطيه الصحيفة وحلف لما ليردنها اليها، فأعطته اياها، فعرض المصحف عليها فلم يختلفا في شيء فردها اليها وطابت نفسه وأمر الناس أن يكتبوا مصاحف، فلما ماتت حفصة أرسل الى عبد الله بن عمر في الصحيفة بمزوة فأعطاهم اياها فنسلت غسلاً» (الطبري ج ١ ص ١٨ - ٢١ طبع بولاق)

وانظر الى الطبري كيف يندود عن موقف عثمان بازاء هذه الاحرف الستة التي محوها رحمة بالمسلمين واشفاقاً عليهم أن ينورطوا في الخلاف والمراء فيما لا ينبغي فيه خلاف ولا مراء. ثم قال بعد كلام كثير قيم في هذا المعنى: «فان قل بعض من ضعفت معرفته: وكيف جاز لهم ترك قراءة أقرأهموها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمرهم بقراءتها؟ قيل: ان أمره ايام بذلك لم يكن أمر إيجاب وفرض وانما كان أمر اباحة ورخصة، لان القراءة بها لو كانت فرضاً عليهم لوجب أن يكون العلم بكل حرف من تلك الاحرف السبعة عند من يقوم بنقله الحجة ويقطع خبره المصدر ويزيل الشك من قراءة الامة؛ وفي تركهم نقل ذلك كذلك أوضح دليل على انهم كانوا في القراءة بها غيرين بعد أن يكون في قلة القرآن من الامة من يجب بنقله الحجة ببعض تلك الاحرف السبعة، فاذا كان ذلك كذلك لم يكن القوم بتركهم نقل جميع القراءات السبع تاركين ما كان عليهم نقله بل كان الواجب عليهم من الفعل ما فعلوا اذ كان الذي فعلوا من ذلك كان هو النظر للاسلام وأهله فكان التقبام بفعل الواجب عليهم بهم أولى من فعل ما لو فعلوه كانوا الى الجناية على الاسلام وأهله أقرب منهم الى السلامة من ذلك.» (الطبري ج ١ ص ٢٢)

وانظر الى هذا النص الذي يقطع كل خصوصية في هذه القراءات التي عرضنا

وقلنا ان مصدرها اختلاف اللهجات . قال الطبري :

« فلما ما كان من اختلاف القراءة في رفع حرف وجره ونصبه وتسكين حرف وتحريكه ونقل حرف الى آخر مع اتفاق الصورة فن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم ( أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف ) بمحزل ؛ لانه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يوجب المراء به كفر المارى به في قول أحد من علماء الامة . وقد أوجب عليه الصلاة والسلام بالمراء فيه الكفر من الوجه الذى تنازع فيه المتنازعون اليه وتظاهرت عنه بذلك الرواية على ما قد قدمنا ذكرها في أول هذا الباب . » ( الطبري ج ١ ص ٢٣ )

فلندع هذا الاسطراد ولنخص فيما كنا فيه فنقول : ان هذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر في أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام .

ولسنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات . واذا لم يكن نظم القرآن ، وهو ليس شعرا ولا مقيدا بما ينتقيد به الشعر ، قد استطاع أن يستقيم في الأداء لهذه القبائل ، فكيف استطاع الشعر ، وهو مقيد بما تعلم من القيود ، أن يستقيم لها ! وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وقطيعه الموسيقى ، أى كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة وبين الأوزان الشعرية التى كانت تصطنعها القبائل ؟

سنقول : ولكن اختلاف اللهجات كان قائما بعد القرآن ، وليس من شك في أن قبائل العرب على اختلافها قد تعاطت الشعر بعد الاسلام ولم يظهر فيه اختلاف اللهجات ، فكما استقامت بحوره وأوزانه على هذا الاختلاف بعد



الاسلام ، فليس ما يمنع أن تكون قد استقامت عليه في العصر الجاهلي .  
ولست أنكر أن اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الاسلام . ولست  
أنكر أن الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف . ولكني أظن أنك  
تفسي شيئاً يحسن ألا تنساه ، وهو أن القبائل بعد الاسلام قد اتخذت للادب  
لغة غير لغتها ، وتقيدت للادب بقيود لم تكن لتقيدها لو كتبت أو شعرت في  
لغتها الخاصة ، أي أن الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة عامة واحدة هي  
لغة قريش . فليس غريباً أن تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها  
ونثرها ، في أدبها بوجه عام . فلم يكن النخعي أو القيسى حين يقول الشعر في الاسلام  
يقوله بلغة تميم أو قيس ولهجتها ، إنما كان يقوله بلغة قريش ولهجتها . ومثل ذلك  
واضح في غير اللغة العربية من اللغات القديمة والحديثة . كان اللوريين من اليونان  
شعرهم الدوري وأوزانهم الدورية ، وكان الليونيين شعرهم البيوي وأوزانهم البيونية .  
ثم لما ظهرت أثينا على البلاد اليونانية عامة ذاع الشعر البيوي والأوزان البيونية  
والنثر الأتيكي ، وأصبح اللوريون إذا نظموا أو نثروا يصطنعون ما كان يصطنع  
في أثينا من مناهج النظم والنثر ويصطنعون اللغة البيونية التي هذبها مذهب  
الاثينيين في الكلام ، فهم كانوا يعدلون عن لغتهم ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم  
إلى لغة الاثينيين ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم . وكذلك فعل العرب بعد الاسلام :  
عدلوا في لغتهم الأدبية عن كل ما كانت تمنازبه لغتهم ولهجتهم الخاصة إلى لغة  
القرآن ولهجته . والامر كذلك في الامم الحديثة الكبرى ذات الاقاليم المتناحية  
والاطراف المتباعدة والتكوين الجنسي المعقد . ولست أضرب لذلك إلا مثلاً  
واحداً حياً هو مثل فرنسا . ففي فرنسا إلى جانب اللغة الفرنسية لغات إقليمية  
لها نغمها ومفرداتها الخاصة ولها شعرها ، ومع ذلك فأهل الأقاليم إذا أرادوا أن

يظهروا آثاراً أدبية أو علمية قيمة يعدلون عن لغتهم الاقليمية الى اللغة الفرنسية. وقليل جداً من بينهم من يذهب مذهب (ميسترال) فيكتب في لغته الاقليمية الخاصة. وأنا أشعر بالحاجة الى أن أضرب مثلاً آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي؛ لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب. ذلك أن في لغتنا المصرية المصرية لهجات مختلفة وأنحاء متباينة من أنحاء القول، فلهل مصر العليا لهجاتهم، ولهل مصر الوسطى لهجاتهم، ولهل القاهرة لهجاتهم، ولهل مصر السفلى لهجاتهم، وهناك اتفاق متآرد بين هذه اللهجات وبين ما للمصريين من شعر في لغتهم العامية، فأهل مصر العليا يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل القاهرة ولا أهل الدلتا، وهؤلاء يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل مصر العليا. وهذا ملائم لطبيعة الاشياء، فما كان للشعر أن يخرج عما ألف أصحابه من لغة ولهجة في الكلام. ومع هذا كله فنحن حين ننظم الشعر الأدبي أو نكتب النثر الأدبي والعلمى نعدل عن لغتنا ولهجتنا الاقليمية إلى هذه اللغة واللهجة التي عدل اليها العرب بعد الاسلام وهي لغة قريش ولهجة قريش، أي لغة القرآن ولهجته.



فلسأله اذن هي أن نعلم: أسادت لغة قريش ولهجتها في البلاد العربية وأخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده؟ أما نحن فنتوسط وتقول: إنها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستعيل الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التي كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية. ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكروا لم تكن تتجاوز الحجاز. فلما جاء الاسلام عمّت هذه السيادة وسارسلان

اللغة واللهجة مع السلطان الديني والسياسي جنباً لجنب .

واذن فنحن اذا استطعنا أن نفسر اتفاق اللغة واللهجة في شعر أولئك الذين عاصروا النبي من أهل الحجاز ، فلن نستطيع أن نفسره في شعر الذين لم يعاصروه أو لم يجاوروه .

أما أن هذه اللغة العربية الفصحى التي نجدها في القرآن والحديث وما وصل إلينا من النصوص المعاصرة للنبي وأصحابه لغة قريش فما نرى أنه يحتمل شكاً أو جدالاً ، فقد أجمع العرب على ذلك بعد الاسلام واتفقت كلمة علماءهم ورواتهم ومحدثيهم ومفسريهم على أن القرآن نزل بلغة قريش أو قل على أن هذا الحرف الذي بقي لنا من الأحرف السبعة إنما هو حرف قريش . وقد يكون من التكاف والتحقن أن يجمع العرب كافة على أن لغة القرآن هي لغة قريش وألا يظهر في العصر الاسلامي الأول ولا في أيام بني أمية ولا في أيام بني العباس من ينكر هذا أو يحاول فيه رغم ما كان من الشعوبية الاعجمية ومن الشعوبية الحيرية ومن الخصومات السياسية بين قريش وغيرها من قبائل مضر ، ثم يزعم زاعم أن هذه اللغة ليست لغة قريش وإنما هي لغة قبيلة أخرى . هما تكن هذه القبيلة .

والواقع ان لدينا نصوصاً صحيحة تمثل لغتين مختلفتين كانتا شائعتين في بلاد العرب : أحدهما لغة الجنوب التي أشرنا إليها وأثبتنا بعض نصوصها ، والثانية لغة الشمال . وأقدم النصوص الصحيحة التي عندنا من هذه اللغة والتي لا تقبل محتمها شكاً ولا ريباً إنما هو القرآن . فنحن مضطرون أمام هذا الاجماع من جهة ، وأمام قرشية النبي من جهة أخرى ، وأمام نزول القرآن في قريش من جهة ثالثة ، وأمام فهم قريش لغة القرآن في غير عشقة ولا عنف من جهة رابعة ، وأمام اتفاق القرآن في اللغة واللهجة مع ما صح من حديث النبي القريش ومن الرواية عن أصحابه

القرشيين من جهة خامسة ، الى أن نسلم بأن لغة القرآن إنما هي لغة قریش .  
 ستقول : ولكن هذه اللغة قد كانت تفهم في غير قریش من قبائل الحجاز  
 ونجد ، ومن هذه القبائل المضرى كقيس وتيمم ، ومنها اليمنى كخزاعة والأوس  
 والخزرج ، بل منها قبائل لم تكن عربية بوجه من الوجوه وهي هذه القبائل  
 اليهودية التي كانت تستعمر شمال الحجاز . ولكنك تعرف رأينا في النسب وفي  
 انما هذه القبائل الى اليمن أو الى مضر .

وبع هذا قد قلنا ان لغة قریش سادت قبيل الاسلام . ونحن اذا فكرنا  
 عرفنا أن سيادة اللغات إنما تتصل عادة بالسيادة السياسية والاقتصادية . فلنبحث  
 عن البيئات الممتازة من الوجهة السياسية والاقتصادية في شمال البلاد العربية  
 قبيل الاسلام .

الحق أننا لا نستطيع أن نفكر في هذه السيادة الفارسية في الحيرة أو هذه  
 السيادة الرومية في أطراف الشام . قد كانت هناك أسر عربية تمثل هذه السيادة  
 وكانت لهذه الأسر ضروب من السطوات ، ولكن هذه الأسر لم تكن فيما  
 يظهر حجازية ، ولم تكن يثباتها يثبات عربية خالصة ، إنما كانت يثبات مختلطة  
 أقرب الى الاعجمية منها الى أى شىء آخر . فلم تبق الا يثبات أربع : يثبات  
 كندية في نجد ، ولكن هذه البيئة كانت يمنية ان صح ما زعم الرواة والمؤرخون !  
 وسيادتها لم تطل ولم يكن لها من الضخامة ما يمكنها من أن تسلط ساططانها السياسى  
 والاقتصادى والدينى على شمال البلاد العربية . و يثبات أخرى قرشية في مكة كان  
 لها سلطان سياسى حقيقى ولكنه قوى في مكة وما حولها ، وهذا الساططان السياسى  
 كان يعترف بسلطان اقتصادى عظيم ، قد كان مقدار عظيم جداً من التجارة في يد  
 قریش ، وكان هذا السلطان يعترف بسلطان دينى قوى مصدره الحكمة التي كان

يحيى اليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال . فقد اجتمع لقريش اذن سلطان سياسى واقتصادى ودينى . وأخلق بمن تجتمع له هذه السلطات أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية . ويثمة ثالثة هى بيئة الطائف كان لها شىء من السلطان الاقتصادى ولكنها لم تكن تدانى البيئة المكية . ويثمة رابعة فى شمال الحجاز هى هذه البيئة العربية اليهودية فى يثرب وما حولها . ولكننا نظن أن أحداً لا يفكر فى أن يقول ان هذه اللغة العربية الفصحى كانت لغة هؤلاء الناس من اليهود أو من الأوس والخزرج فضلاً عن ان هذه البيئة على ثروتها وقوتها لم تكن تدانى قريشاً فيما كان لها من سلطان .

لغة قريش اذن هى هذه اللغة العربية الفصحى ، فرضت على قبائل الحجاز فرضاً لا يعتمد على السيف وانما يعتمد على المنفعة وتبادل الحاجات الدينية والسياسية والاقتصادية . وكانت هذه الاسواق التى يشار اليها فى كتب الادب كما كان الحج وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش . ولكن ما أصل لغة قريش وكيف نشأت ؟ وكيف تطورت فى لفظها ومادتها وآدابها حتى انتهت الى هذا الشكل الذى نراه فى القرآن ؟ كل هذه مسائل لا سبيل الى الاجابة عليها الآن ، فنحن لا نعرف أكثر من أن هذه اللغة لغة سامية تتصل بهذه اللغات الكثيرة التى كانت شائعة فى هذا القسم من آسيا . ونحن نكاد نياس من الوصول فى يوم من الايام الى تاريخ علمى يحقق لهذه اللغة قبل ظهور الاسلام . وكيف والقرآن أقدم نص صحيح وصل اليها فى هذه اللغة ونحن نرى اللغة فيه كاملة منقنة نامة التكوين قد تجاوزت الوجود الطبيعى الى هذا الوجود الفنى الراقى الذى يظهر فى الآداب .

ونظن أنا فى غير حاجة الى أن نقف عند هذا الاعتراض السخيف الذى لجأ

فيه بعض أنصار القديم فأخذ يسألنا : كيف فرض الاسلام لغة قريش على العرب ومتى صدر « المرسوم » بفرض هذه اللغة . فايراد هذا الاعتراض في نفسه أوضح دليل على أن صاحبه أبعد الناس من الفقه بطبائع الاتياع . فقد فرض الاسلام لغة قريش على أمم لم تكن من قريش في شيء ، فأخلق به أن يفرضها على قبائل كانت تنصل بقريش اتصالاً قوياً . وقبل أن يفرض الاسلام لغة قريش على المسلمين فرضت روما لغتها على ما حولها من الارض ، ثم على ايطاليا ، ثم على الامبراطورية الرومانية الغربية كلها . ومن قبل ذلك فرض اليونان لغتهم على الشرق كله . ومن بعد ذلك فرضت الامم الحديثة وما زالت تفرض لغاتها على أقطار من الأرض .

ولنتقل الى مسألة أخرى ليست أقل من هذا خطراً ، وإن كان أنصار القديم سيجدون في فهمها شيئا من العسر والمشقة ؛ لأنهم لم يتعودوا مثل هذه الريبة في البحث العلمي . وهي أنا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلي مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوها ومذاهبها الكلامية . ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك مشقة ولا عسرا ، حتى إنك لنحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قد على قد القرآن والحديث كما يقدر النوب على قد لا بس لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولا وسعة . إذن فنحن نجهر بأن هذا ليس من طبيعة الأشياء ، وأن هذه الدقة في الموازنة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تحمل على الاطمئنان إلا الذين رزقوا حظا من السداجة لم يتح لنا مثله . إنما يجب أن تحملنا هذه الدقة في الموازنة على الشك والحيرة وعلى أن نسأل أنفسنا : أليس يمكن ألا تكون هذه الدقة في الموازنة نتيجة من نتائج المصادفة ، وإنما هي شيء تُكَلِّف وطلب وأنفق فيه أصحابه بياض

الايم وسواد الليالى ؟ يجب أن نكون على حظ عظيم جدا من السذاجة لنصدق أن فلانا أقبل على ابن عباس وقد أعد له طائفة من المسائل تتجاوز المائتين حول لغة القرآن فأخذ يلقي عليه المسألة ، فاذا أجاب عليها سأله : وهل تعرف العرب ذلك في أشعارها ؟ فنقول : نعم ! قل امرؤ القيس أو قال عنزة أو قال غيرهما من الشعراء . . . وينشد بينا لا تشك ان كنت من أهل الفقه في أنه إنما وضع لينبت صحة اللفظ الذى يستشهد عليه من ألفاظ القرآن !

وهنا نمس أمرا من هذه الامور التى سيفضب لها أنصار الأدب القديم ، ولكننا سنمضى فى طريقنا كما بدأنا لامواربين ولا مخادعين : أليس من الممكن أن تكون قصة ابن عباس ونافع بن الأزرق قد وضعت فى تكاف وتضع لغرض من هذه الاغراض المختلفة التى كانت تدعو الى وضع الكلام وانتحاله ، لإثبات أن ألفاظ القرآن كلها مطابقة للنصيح من لغة العرب ، أو لإثبات أن عبد الله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن وتفسيره ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين ؟ وأنت تعلم أن ذاكرة ابن عباس كانت مضرب المثل فى القرن الثانى والثالث للهجرة . وأنت نذكر قصته مع نافع ابن الأزرق هذا ، وعمر بن أبى ربيعة حين أنشده : « أمن آل نعم أنت غاد فبكر » وأنت تعلم أن عبد الله بن عباس كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله الى الناس ودس على مولاة شيئا كثيرا ، وهو عكرمة . وأنت تعلم أن إثبات هذا الحفظ الكثير لعبد الله بن عباس لم يكن يخلو من فائدة سياسية ، لان ابن عباس روى أشياء كثيرة تنفع الشيعة ، ولان ابن عباس أجاب نافع بن الأزرق حين قال له : ما رأيت أحفظ منك يا ابن عباس ، بقوله : ما رأيت أحفظ من على . وأنت تعلم أن هناك حديثا ترويه الشيعة يجعل النبي مدينة العلم ، ويجعل عليها بابها .

بل أليس يمكن أن تكون قصة ابن عباس هذه وقد وضعت في سداجة وسهولة ويسر لا شئ. إلا لهذا الغرض التعليمي اليسير، وهو أن يسمع الطالب لفظاً من ألفاظ القرآن ويجد الشاهد عليه من غير مشقة ولا عناء، أراد أحد العلماء أن يفسر طائفة من ألفاظ القرآن فوضع هذه القصة واتخذها سبيلاً إلى ما أراد؟ ولعل لهذه القصة أصلاً يسيراً جداً، لعل نافعا سأل ابن عباس عن مسائل قليلة فزاد فيها هذا العالم ومدّها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها الناس.

وهذا النحو من التكاف والانحلال للأغراض التعليمية العسرة كان شائعاً معروفاً في العصر العباسي ولا سيما في القرن الثالث والرابع. ولست أريد أن أطيل ولا أن أتمق في إثبات هذا؛ إنما أحيلك إلى كتاب «الأمالي لأبي علي القالي» وإلى ما يشبهه من الكتب فسترى طائفة من الأحاجي والأوصاف تنسب إلى الأعراب رجالاً ونساء شباباً وشيباً. وسترى مثلاً بنات سبعا اجتمعن وتواصفن أفراس آبائهن، فقول كل واحدة منهن في فرس أبيها كلاماً غريباً ومسجوعاً يأخذه أهل السداجة على أنه قد قيل حقاً، في حين أنه لم يقل، وإنما كتبه معلم يريد أن يحفظ تلاميذه أوصاف الخيل وما يقال فيها، أو علم يريد أن يتفهق ويظهر كثرة ما وعى من العلم. وقل مثل ذلك في سبع بنات اجتمعن وتواصفن المثل الأعلى للزوج الذي تطعم فيه كل واحدة منهن، فأخذن يقلن كلاماً غريباً مسجوعاً في وصف الرجولة والقوة والعريضة أو اللطيف إلى ما تحب المرأة من الرجل.

ومثل هذا كثير شعرا ونثراً وسجماً، تجده في الأمالي والعقد الفريد وديوان المعاني لأبي هلال وغيرها من الكتب. وأكاد أعقد أن هذا النحو من



الانتحال هو أصل المقامات وما يشبهها من هذا النوع من أنواع الانشاء .  
والكنى بعدت عن الموضوع فيما يظهر ، فلا أعد اليه لأقول ما كنت أقول  
منذ حين ، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن نسأل : أليس هذا الشعر  
الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا دياناتهم  
ولا حضاراتهم بل لا يمثل لغتهم ، أليس هذا الشعر قد وضع وضما وحمل على  
أصحابه حملا بعد الاسلام ؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في هذا . ولكننا  
محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن تبين الأسباب المختلفة التي حملت  
الناس على وضع الشعر والنثر وانتحالها بعد الاسلام .

---

# الكتاب الثالث

## أسباب انحلال الشعر

١

ليس الانتحال مقصوداً على العرب

يجب أن يتعود الباحث درس تاريخ الأمم القديمة التي قدّر لها أن تقوم بشيء من جلائل الأعمال ، وما اعترض حياتها من الصعاب والمحن وألوان الخطوب والصروف ، ليفهم تاريخ الأمة العربية على وجهه ويردّ كل شيء فيه الى أصله. وإذا كان هناك شيء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفقوا الى الحق فيه ، فهو أنهم لم يلبوا إلماً كافياً بتاريخ هذه الأمم القديمة ، أو لم يخطر لهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت من قبلها ، وإنما نظروا الى هذه الأمة العربية كأنها أمة فذة لم تعرف أحداً ولم يعرفها أحد ، لم تشبه أحد ولم يشبهها أحد ، لم تؤثر في أحد ولم يؤثر فيها أحد ، قبل قيام الحضارة العربية وانبساط سلطانها على العالم القديم .

والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقورنوا بينه وبين تاريخ

العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية ، ولتغير بذلك تاريخ العرب أنفسهم ، ولست أذكر من هذه الامم القديمة الا أمتين اثنتين : الأمة اليونانية والأمة الرومانية . فقد قدر لهما تين الامتين في المصور القديمة مثل ما قدر للأمة العربية في المصور الوسطى . كلناهما تحضرت بعد بداءة . وكلناهما خضعت في حياتها الداخلية لهذه الصروف السياسية المختلفة . وكلناهما انتهت الى نوع من التكوين السياسي دفعها الى أن تتجاوز موطنها الخاص وتغير على البلاد المجاورة وتبسط سلطانها على الأرض . وكلناهما لم تبسط سلطانها على الأرض عبثاً وانما نفعت وانتفعت وتركت للانسانية تراثاً فيما لا تزال تنتفع به الى الآن : ترك اليونان فلسفة وأدباً ، وترك الرومان تشريعاً ونظاماً .

وكذلك كان شأن الأمة العربية ، تحضرت كما تحضر اليونان والرومان بعد بداءة ، وتأثرت كما تأثر اليونان والرومان بصروف سياسية مختلفة ، وانتهى بها تكوينها السياسي الى مثل ما انتهى التكوين السياسي لليونان والرومان اليه من تجاوز الحدود الطبيعية وبسط السلطان على الأرض ، وتركت كما ترك اليونان والرومان للانسانية تراثاً فيما خلاهاً فيه أدب وعلم ودين . وليس من العجب في شيء أن تكون العواض التي عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعواض التي عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيرة .

وفي الحق أن التفكير الهادئ في حياة هذه الأمم الثلاث ينتهي بنا الى نتائج متشابهة ان لم نقل متحدة . ولم لا ؟ أليست هذه الاشارة التي قدمناها الى ما بين هذه الأمم الثلاث من شبه نكفي لحملك على أن تفكر في أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت في حياة هذه الأمم فاتتهت الى نتائج واحدة أو متقاربة !

ولسنا نريد أن تترك الموضوع الذى نحن بازائه للبحث عما يمكن أن يكون من اتفاق أو اقتراف بين العرب واليونان والرومان ؛ فنحن لم نكتب لهذا ، وإنما نريد أن نقول إن هذه الظاهرة الأدبية التى نحاول أن ندرسها فى هذا الكتاب والتى يجزع لها أنصار القديم جزعا شديدا ليست مقصورة على الأمة العربية ، وإنما تتجاوزها الى غيرها من الأمم القديمة ، ولا سيما هاتين الأمتين الخالدتين . فلن تكون الأمة العربية أول أمة انتحل فيها الشعر انتحالا وحمل على قدمائها كذبا وزورا ، وإنما انتحل الشعر فى الأمة اليونانية والرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائهما ، وانخدع به الناس وآمنوا له ، ونشأت عن هذا الانخداع والايان سنة أدبية توارثها الناس عظمئين اليها ؛ حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ والأدب واللغة والفلسفة أن يردوا الاشياء الى أصولها ما استطاعوا الى ذلك سبيلا .

وأنت تعلم أن حركة النقد هذه بالقياس الى اليونان والرومان لم تنه بعد ، وأنها لن تنتهى غدا ولا بعد غد . وانت تعلم أنها قد وصلت الى نتائج غيرت تغييرا تاما ما كان معروفا متوارثا من تاريخ هاتين الأمتين وأدابهما . وأنت اذا فكرت فستوافقنى على أن منشأ هذه الحركة النقدية إنما هو فى حقيقة الأمر تأثر الباسحين فى الأدب والتاريخ بهذا المنهج الذى دعوت اليه فى أول هذا الكتاب ، وهو منهج (ديكارت) الفلسفى .

وسواء رضينا أو كرهنا فلا بد من أن تتأثر بهذا المنهج فى بحثنا العلمى والادبى كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب . ولا بد من أن نصطنعه فى نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب فى نقد آدابهم وتاريخهم . ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تنمى وتصبح غربية ، وأقرب

الى الغربية منها الى الشرقية . وهى كلما مضى عليها الزمن جددت من التغيير  
وأسرعت فى الاتصال بأهل الغرب .

واذا كان فى مصر الآن قوم ينصرون القديم ، وآخرون ينصرون الجديد ،  
فليس ذلك إلا لان فى مصر قوما قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية ،  
وآخرون لم يظفروا منها بمحض أو لم يظفروا منها إلا بمحض قليل . وانتشار العلم الغربى  
فى مصر وازدياد انتشاره من يوم الى يوم ، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى  
نشر هذا العلم الغربى ؛ كل ذلك سيقضى غدا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيا ،  
وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج ( ديكارت ) كما فعل أهل  
الغرب فى درس آدابهم وآداب اليونان والرومان .

ولقد أحب أن تلم إلما ما قليلا بأى كتاب من هذه الكتب الكثيرة التى  
تنشر الآن فى أوروبا فى تاريخ الآداب اليونانية أو اللاتينية ، وأن تسأل  
نفسك بعد هذا الإلمام ماذابقى مما كان يعتقد القدماء فى تاريخ الآداب عند  
هاتين الأمتين : أحق ما كان يعتقد القدماء فى شأن الإلياذة والأوديسا ؟ أحق  
ما كانوا يؤمنون به فى شأن ( هوميروس ) و ( هيرودوتس ) وغيرهما من الشعراء  
القصصيين ؟ أحق ما كان القدماء يتخذونه أساسا لسياستهم وعلمهم وأدبهم  
وحياتهم كلها من أخبار اليونان والرومان ؟ ان من اللذيد حقا أن تقرأ ما كتب  
( هيرودوت ) فى تاريخ اليونان ، و ( تينوس ليفوس ) فى تاريخ الرومان ، وما  
يكذب المحدثون الآن فى تاريخ هاتين الأمتين . ولكنك لا تكاد تجد شيئا  
من الفريضة ما كان يتحدث به ابن اسحق ويرويه الطبرى من تاريخ العرب  
وآدابهم ، وما يكتبه المؤرخون والأدباء عن العرب فى هذا العصر . ذلك لأن  
الكثرة من هؤلاء المؤرخين والأدباء لم تتأثر بعد بهذا المنهج الحديث ، ولم

تستطع بعدُ أن تؤمن بشخصيتها وأن تخلص هذه الشخصية من الأوهام  
والأساطير.

وإذا كان قد قدر لهذا الكتاب ألا يرضى الكثرة من هؤلاء الأدباء  
والمؤرخين فنحن واقفون بأن ذلك لن يضره ولن يقلل من تأثيره في هذا الجيل  
الناشئ. فالمستقبل لمنهج (ديكارت) لا لناهج القدماء.

---

٢

## السياسة وانتحال الشعر

قلت إن العرب قد خضعوا لمثل ما خضعت له الأمم القديمة من المؤثرات التي دعت الى انتحال الشعر والأخبار . ولعل أهم هذه المؤثرات التي طبعت الأمة العربية وحياتها بطابع لا يمحى ولا يزول هو هذا المؤثر الذي يصعب تمييزه والفصل فيه ؛ لأنه مزاج من عنصرين قويين جداً ، هما الدين والسياسة . والحق أن لا سبيل الى فهم التاريخ الاسلامي .هما تختلف فروعه إلا اذا وضحت هذه المسألة ( مسألة الدين والسياسة ) توضيحاً كافياً . فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهر الاسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين في لحظة من لحظات حياتهم في القرنين الأول والثاني .

هم مسلمون لم يظهروا على العالم إلا بالاسلام ، فهم محتاجون الى أن يعتزوا بهذا الاسلام ويرضوه ويجدوا في اتصالهم به ما يضمن لهم هذا الظهور وهذا السلطان الذي يحرصون عليه . وهم في الوقت نفسه أهل عصبية وأصحاب مطامع ومنافع ، فهم مضطرون الى أن يراعوا هذه العصبية ويلتزموا بينها وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم .

وإذن فكل حركة من حركاتهم وكل مظهر من مظاهر حياتهم متأثر بالدين ، متأثر بالسياسة . وإذا كانت حياتهم كما نصف تأثراً متصلاً بالدين والسياسة ، واجتهاداً متصلاً في التوفيق بينهما ، أو بعبارة أصح : في الاستفادة منهما جميعاً فخلق بالمؤرخ السياسي أو الأدبي أو الاجتماعي أن يجعل مسألة الدين والسياسة

عند العرب اساساً للبحث عن الفرع الذى يريد أن يبحث عنه من فروع التاريخ وسرى عند ما تنعمق بك قليلاً فى هذا الموضوع انا لسنا غلاة ولا مخطئين . وأول ما يحسن أن نلاحظه ، هو هذا الجهاد العنيف الذى اتفعل بين النبي وأصحابه من ناحية ، وبين قريش وأوليائها من ناحية أخرى . أما فى أول عهد الاسلام بالظهور حين كان النبي وأصحابه فى مكة مستضعفين فقد كان هذا الجهاد جدلياً خالصاً ، وكان النبي يكاد يقوم به وحده بازاء الكثرة المطلقة من قومه ، يجادلهم بالقرآن ويقارعهم بهذه الآيات المحكمات ، فيبلغ منهم ويفهمهم ويضطرهم الى الاعياء . وهو كلما بلغ من ذلك خطأ انتصر له من قومه فريق حتى تكون له حزب ذو خطر ، ولكنه لم يكن حزباً سياسياً ، ولم يكن يطمع فى ملك ولا تغلب ولا قهر ، أو لم يكن ذلك فى دعوته . غير أن هذا الحزب كان كلما اشتدت قوته وقوى أمره اشتدت مناضلة قريش له وفتتها إليه حتى كان ما تعلم من الهجرة الأولى ثم من هجرة النبي الى المدينة .

وليس هنا موضع البحث عن هذه الهجرة الى المدينة ، وعما أعدت الانصار لنصر النبي وإيوائه ، وعن النتائج المختلفة التى أنتجتها الهجرة . ولكننا نستطيع أن نسجل مطمئين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضماً جديداً ، جعلت الخلاف سياسياً يعتمد فى حله على القوة والسيف بعد أن كان من قبل دينياً يعتمد على الجدل والنضال بالحجة ليس غير .



منذ هاجر النبي الى المدينة تكونت للاسلام وحدة سياسية لها قوتها المادية وبأسها الشديد ، وأحست قريش أن الأمر قد تجاوز الأوثان والآراء الموروثة والسنن القديمة ، الى شئ آخر كان فيما يظهر أعظم خطراً فى نفوس قريش من الدين



وما يتصل به ، وهو السيادة السياسية في الحجاز ، والطرق التجارية بين مكة وبين البلاد التي كانت ترحل اليها بتجارها في الشتاء والصيف . وأنت تعلم أن الاستيلاء على العير هو أصل الوقعة الكبرى الأولى بين النبي وقريش في بدر فليس من شك اذن في أن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينيا خالصا ما أقام النبي في مكة . فلما انتقل الى المدينة أصبح هذا الجهاد دينيا وسياسيا واقتصاديا وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصورا على أن الاسلام حق أو غير حق ، بل هو يتناول مع ذلك الأمة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تدعى ، والطرق التجارية لمن تخضع .

وعلى هذا النحو وحده تستطيع أن تفهم سيرة النبي منذ هاجر الى المدينة لا مع قريش وحدها بل مع غيرها من العرب ، بل مع اليهود أيضا . ولكننا لا نكتب تاريخ النبي ، وإنما نريد أن نصل مسرعين إلى ما يعنينا من هذا كله ، وهو أن استحالة الجهاد الى جهاد سياسي بعد أن كان جهادا دينيا قد استحدثت عداوة بين مكة والمدينة ، أو بين قريش والأَنْصار لم تكن موجودة من قبل . فالسيرة نحددنا بأن صلوات المودة كانت قوية بين قريش وبين الأوس والخزرج قبل أن يهاجر النبي الى المدينة . وكان ذلك مقولا وطبعيا ؛ فقد كان الأوس والخزرج على طريق قريش الى الشام . ولم يكن بد لهذه المدينة التجارية التي تسمى مكة من أن تؤمن طرقها التجارية وتوفق صلوات الود مع الذين يستطيعون أن يعرضوا هذا الطريق للخطر .

نشأت اذن بعد الهجرة عداوة بين مكة والمدينة ، وما هي الا أن اصطبغت هذه العداوة بالدم يوم انتصر الأَنْصار في « بدر » ويوم انتصرت قريش في « أحد » وما هي الا أن انترك الشعر في هذه العداوة مع السيف ، فوقف شعرا .

الأنصار وشعراء قريش يتهاجون ويتجادلون ويتناضلون ، يدافع كل فريق عن أحسابه وأنسابه ويُشيد بذكر قومه . ثم كان الموقف دقيقاً ؛ فقد كان شعراء الأنصار يدافعون قريشا عن النبي وأصحابه وهم من قريش ؛ وكان شعراء قريش يهجون مع الأنصار النبي وأصحابه ، وهم من خلاصة قريش . ويجب أن يكون هذا المهجاء قد بلغ أقصى ما يمكن من الحدة والغف ؛ فإن النبي كان يحرص عليه ويشيب أصحابه ويقدمهم ويُعدهم ، مثل ما كان يعد المقاتلين من الأجر والثوبة عند الله ، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حسانا .

كثر المهجاء اذن واشتد بين قريش والأنصار لما كثرت الحرب واشتدت . وأنت تعلم مقدار حظ العرب من العصبية وحرصهم على النار للدهاء المسفوكه ، وجدتهم في الدفاع عن الأعراض المنتهكة . فليس غريباً أن تبلغ الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى ما كانت تستطيع أن تبلغ .

ولقد مضت قريش في جهادها باللسان واللسان والأفئدة والأموال ، وأعنتها من أعانتها من العرب واليهود ، ولكنها لم توفق . وأمسّت ذات يوم وإذا خيل النبي قد أظلت مكة ، فنظر زعيمها وحازمها أبو سفيان فلذاهو بين اثنين : إما أن يعضى في المقاومة فتغنى مكة ، وإما أن يصانع ويصلح ويدخل فيما دخل فيه الناس وينتظر لعل هذا السلطان السياسي الذي انقل من مكة الى المدينة ومن قريش الى الأنصار أن يعود الى قريش والى مكة مرة أخرى . أسلم أبو سفيان وأسلمت معه قريش ، وتمت للنبي هذه الوحدة العربية ، وألقي الرماد على هذه النار التي كانت متأججة بين قريش والأنصار ، وأصبح الناس جميعاً في ظاهر الأمر اخواناً وتلفين في الدين .

ولعل النبي لو عمر بعد فتح مكة زمناً طويلاً لاستطاع أن يمحو تلك الضغائن

وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى ؛ ولكنه توفي بعد الفتح بقليل ، ولم يضع قاعدة للخلافة ، ولا دستوراً لهذه الامة التى جمعها بعد فرقة ، فأى غرابة فى أن تعود هذه الضغائن الى الظهور ، وفى أن تستيقظ الفتنة بعد نومها ، وفى أن يزول هذا الرماد الذى كان يخفى تلك الأحقاد :

وفى الحق أن النبي لم يكذب يدع هذه الدنيا حتى اخلف المهاجرون من قريش والأنصار من الأوس والخزرج فى الخلافة أين تكون ؟ ولئن تكون ؟ وكاد الأمر يفسد بين الفريقين لولا بقیة من دين وحزم نفر من قريش ، ولولا أن القوة المادية كانت اذ ذاك الى قريش . فما هى الا أن أذعنت الأنصار وقبلوا أن تخرج منهم الامارة الى قريش . وظهر أن الأمر قد استقر بين الفريقين وأنهم قد أجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه الا سمد بن عباد الأنصارى الذى أبى أن يبايع أبا بكر ، وأن يبايع عمر ، وأن يصلى بصلاة المسلمين ، وأن يحج بحجهم وظل يمثل المعارضة قوى الشكيمة ماضى العزيمة ، حتى قتل غيلة فى بعض أسفاره . قلته الجنب فيما يزعم الرواة . وانصرفت قوة قريش والأنصار الى ما كان من انتقاض العرب على المسلمين أيام أبى بكر ، الى ما كان من الفتوح أيام عمر . ولكن المقيمين من أولئك وهؤلاء فى مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون أن ينسوا تلك الخصومة العنيفة التى كانت بينهم أيام النبي ، ولا تلك الدماء التى سفكت فى الغزوات .

وليس من شك فى أن حزم عمر قد حل بين المهاجرين والأنصار ، أو بعبارة أصح : بين قريش والأنصار وبين الفتنة . فالرواة يحدّثوننا أن عمر نهى عن رواية الشعر الذى نهاجر به المسلمون والمشركون أيام النبي . وهذه الرواية نفسها تثبت رواية أخرى ، وهى أن قريشاً والأنصار تذكروا ما كان قد هجا به

بعضهم بعضاً أيام النبي؛ وكانوا حراساً على روايته يجدون في ذلك من اللذة والشجاعة ما لا يشعر به إلا صاحب العصبية القوية إذا وتر أو انتصر.

وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم فلذا حسان في نفر من المسلمين ينشدون شعراً في مسجد النبي؛ فأخذ بأذنه وقال: أرغاء كرهاء البعير؟ قال حسان: إليك عني يا عمر، فوالله لقد كنت أنشد في هذا المكان من هو خير منك فيرضى؛ ففضى عمر وتركه. وهذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما قدمناه من أن الأنصار كانوا متوردين، وأن عصبيتهم كانت لا تعطى إلى انصراف الأمر عنهم، فكانوا يتعززون بنصرهم للنبي وانتصافهم من قريش وما كان لهم من البلاء قبل موت النبي وما أفادوا بأيديهم وألسنتهم من محمد.

وكان عمر قرشياً تكره عصبته أن تزدري قريش، وتكر ما أصابها من هزيمة، وما أشيع عنها من منكر. وكان فوق هذا كله أميراً حازماً يريد أن يضبط أمور الرعية، وأن يؤسس ملك المسلمين على شيء غير العصبية. وقد وفق بعض النوفيق، ولكنه لم يظفر بكل ما كان يريد.

تحدث الرواة أن عبد الله بن الزبير وضرار بن الخطاب قدما المدينة أيام عمر فذهبا إلى أبي أحمد بن جحش، وكان رجلاً ضريراً حسن الحديث يألفه الناس ويتحدثون عنده، قالاً جئناك لتدعوا لنا حسان بن ثابت لينشدنا وتنشده؛ قال: هو ما تريدان، وأرسل إلى حسان فجاء؛ قال: هذان أخواك قد أقبلتا من مكة يريدان أن يسمعاك ويسمعا لك؛ قال حسان: إن شئنا فابدأ وإن شئنا بدأت؛ قال: بل نبداً، فأخذ ينشده مما قالت قريش في الأنصار حتى فاروا وأخذ يفتل كالرجل، فلما فرغا استوى كل منهما على راحله ومضيا إلى مكة. وذهب حسان مضياً إلى عمر وقص عليه الخبر؛ قال عمر: سأردهما عليك إن شاء.

الله . ثم أرسل من ردها ؛ حتى اذا كانا بين يدي عمرو معه ففر من أصحاب النبي ، قال لحسان : أنشدما ما شئت ؛ فأنشدما حتى اشتنى . وقال عمر بعد ذلك — فيما يحدثنا صاحب الأغاني — قد كنت نهيتكم عن رواية هذا الشعر لأنه يوقظ الضغائن ، فأما اذا أبوا فاكثبوه . وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله ، فقد كان الانصار يكتبون هجاءهم لقريش على ألا يضع .

قل ابن سلام : وقد نظرت قريش فإذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية ، فاستكثر منه في الاسلام : وليس من شك عندى في أنها استكثرت بنوع خاص من هذا الشعر الذى يهيج فيه الأنصار .

ولما قتل عمر وانتهت الخلافة بعد المشقة الى عثمان ، تقدمت الفكرة السياسية التى كانت تشغل أبا سفيان خطوة أخرى ، فلم تصبح الخلافة فى قريش لحسب ، بل أصبحت فى بنى أمية خاصة . واشتدت عصبية قريش ؛ واشتدت عصبية الأمويين ، واشتدت العصبية الأخرى بين العرب ، وقد هدأت حركة الفتح ، وأخذ العرب يفرغ بعضهم لبعض . وكان من نتائج ذلك ما تعلم من قتل عثمان وافتراق المسلمين وانتهاء الأمر كله الى بنى أمية بعد تلك العتق والحروب .

فى ذلك الوقت تغيرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق : فشلت هذه الخطة التى كان يخططها عمر ، وهى منع العرب أن يشتدوا ما كان بينهم من الضغائن قبل الاسلام . وعاد العرب الى شر ما كانوا فيه فى جاهليتهم من التنافس والتفاخر فى جميع الأمصار الاسلامية . ويكفى أن أقص عليك ما كان من تنافس الشعراء من الانصار وغيرهم عند معاوية ويزيد بن معاوية ، لنعلم الى أى حد عاد العرب فى ذلك الوقت الى عصبيتهم القديمة .

ولعلك قرأت تلك القصة التى نخبرنا بأن عبد الرحمن بن حسان شذب برملة

بنت معاوية نكاية في بنى أمية . فأما معاوية فاصطنع الخنلم كمادته ، وقال لعبد الرحمن : فأين أنت من أختها هند ؟ وأما يزيد فقد كان صورة بلجده أبي سفيان ، كان رجل عصبية وقوة وفك وسخط على الاسلام وماسته للناس من سنن ، فأغرى كعب بن جُعيل بهجاء الأنصار ؛ فاستعفاه وقال : أتريد أن تردني كافرا بعد إسلام ؟ فأغرى الأخطل وكان نصرانيا فأجابه وهجا الأنصار هجاء مقدما مشهورا .

قلت إن يزيد كان صورة صادقة بلجده أبي سفيان ، يؤثر العصبية على كل شيء . وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرّة التي انتهكت فيها حرّمات الأنصار في المدينة ، والتي انتقمتم فيها قريش من الذين انتصروا عليها في بدر والتي لم تتم للأنصار بعدها قائمة . ولأمر ما يقول الرواة حين يقصون وقعة الحرّة انه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدرا ، أى من الذين أذلوا قريشاً . ولست في حاجة الى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى التي تمثل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعا بالأنصار حتى كره اسمهم هذا ، وطلب الى معاوية أن يمحوه ، واضطر النعمان بن بشير وهو الانصارى الوحيد الذى شايع بنى أمية الى أن يقول :

ياسعدُ لا تجب الدماء فما لنا      نسبٌ نجيب به سوى الأنصارِ  
نسبٌ نخیره الإله لقومنا      أثقلُ به نسباً على الكفار !  
إن الذين تَوَّأ بسدر منكمُم      يوم القليب هم وفود النار  
وقد جمع معاوية هذا الشعر فلام عمرا على تسرعه ليس غير . فلم يكن معاوية أقل بضاً للأنصار وتمصباً لقريش من مشيره عمرو ، وأولى عهده يزيد . ولكن أصحاب هذه العصبية القرشية كانوا يتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً شديداً ، فكان منهم

المسرف كيزيد ، والمتعصب كعمارة . وكان منهم من يتجاوز الاقتصاد في العصبية الى شيء يشبه العطف على الانصار والرفاء لهم . ولعل الزبير بن العوام كان من هؤلاء العاطفين على الانصار الراثين لهم الحافظين لهدمهم والراعين لوصية النبي فيهم ؛ فقد يحدّثنا الرواة أنه مرّ بنفر من المسلمين فاذا فيهم حسان ينشدهم ، وهم غير حافلين بما يقول ؛ فلامهم على ذلك وذكرهم موقع شعر حسان من النبي ؛ وأثر ذلك في نفس حسان فقال يمدحه — وأحب أن تلتفت الى أول هذا الشعر ، فهو حسن الدلالة على ما أريد أن أثبتنه من دخول الحزن على نفوس الانصار لهذا الموقف الجديد الذي وقفته منهم قريش : —

أقام على عهد النبي وهديهِ	حواريهِ والقولُ بالفعل يعدلُ
أقام على منهاجه وطريقه	يُوالى وليّ الحق والحقُّ أعدل
هو الفارس المشهور والبطل الذي	يصول اذا ما كان يوم مُحجَّل
اذا كشفت عن ساقها الحرب حشها	بأبيض سباقٍ الى الموت يُرَقَّل
وان امرأ كانت صفة أمة	ومن أسد في بيتها لمُرَقَّل
له من رسول الله قُرْبى قريبة	ومن نصرة الاسلام مجده مؤثَّل
فكم كربة ذبّ الزبير بسيفه	عن المصطفى والله يعطى فيُجزل
فما مثله فيهم ولا كان قبله	وليس يكون الدهر ما دام يذُبُّ
تناوذك خير من فعال معاشر	وفلك يابن الهاشمية أفضل

فانظر الى هذين البيتين في أول المقطوعة كيف يمثلان ذكر حسان لعهد النبي وحزنه عليه وأسفه على ما فات الانصار من موالاة النبي لهم وإنصافه إياهم . ولكن بقية هذه الأبيات تدعو الى شيء من الاسطراد لا بأس به ؛ لأنه

لا يتجاوز الموضوع كثيراً ؛ قد يظهر من قراءة هذه الايات أنه قصد بها الى الالحاح في مدح الزبير وإحصاء مآثره . وقد يظهر أن في آخرها ضعفا لا يلائم قوة أولها .

وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن أحفاد عبد الله بن الزبير بالدقة . أفستبعد أن تكون عصبية الزبيرين قد مدت هذه الأبيات وطولتها وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجميل الى ما كانت تريد العصبية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافسى ابنه عبد الله بنوع خاص .

واسطراد آخر لا بأس به ؛ لأنه يثبت ما نحن فيه أيضا ؛ فقد ذكرت لك ما كان من هجاء الأخطل للأنصار وهم يتحدثون — كما رأيت — أن النعمان ابن بشير غضب لهذا الهجاء وأنشد بين يدي معاوية أبياتا زروها لك ، فسرى فيها مثل ما رأيت في أبيات حسان من أثر هذه العصبية التي تضيف الى الشعراء ما لم يقولوا . وقد كان النعمان بن بشير في الأنصار يتمصب لعريش ولبنى أمية ، أو قل بما لهم التماسا للنفع عندهم . وقد تحدثوا أنه كان الأنصارى الوحيد الذي شهد صفتين مع معاوية ، كما كان الزبير من هذه القلة القرشية التي كانت تعطف على الأنصار ذكرا لهد النبي ، أو احتفاظا بمودة الأنصار ليوم الحاجة قل النعمان بن بشير لمعاوية :

مأوى إلا تعطنا الحق تعترف	لحى الأزد مشدوداً عليها العمام
أيشتمنا عبد الاراقم ضلة	وماذا الذى تجدى عليك الأراقم
فألى نأز دون قطع لسانه	فدونك من رضىه عنك الدرام



وراعه رويداً لا تسمنا دنيةً  
 متى تلقَ منا عصبه خزرجية  
 وتلقاك خيلٌ كالتعلا مستطيرةً  
 يسوءها العمران عمرو بن عامر  
 ويبدو من الخود العزيرة حجلها  
 فتطلب شنب الصدغ بعد الثناؤه  
 وإلا فتسوي لامةً تبعيةً  
 وأصمرُ خطي كان كعوبه  
 فان كنت لم تشهد بيدٍ وقيةً  
 فسائل بنا حيّ لوى بن غالب  
 ألم تبدّر يوم بدرٍ سيوفنا  
 ضربناكم حتى تفرق جمعكم  
 وعادت على البيت الحرام عرائس  
 وعضت قريش بالانامل بغضةً  
 فكنا لها في كل أمر نكيدة  
 فما إن رمى رام فأوهى صفاتنا  
 وإني لاغضى عن أود كذيرة  
 أصانع فيها عبد شمس وإنني  
 فإ أنت والأمر الذي لست أهله  
 إليهم يصير الأمر بعد شتاته  
 بهم شرع الله الهدى فاهندي بهم

ملك في رغب الحوادث نادماً  
 أو الأوس يوماً تحترمك المحارم  
 شحاطيطُ أرسال عليها الشكائم  
 وعمرانُ حتى تستباح المحارم  
 وتبيض من هول السيوف المقادم  
 فتغريه فالآن والأمر سالم  
 توارث آباءى وأبيض صارم  
 نوى التسبب فيها لهدمى خثارم  
 أذلت قريشاً والأنوف روائم  
 وأنت بما يخفى من الأمر عالم  
 وليك عما ناب قومك قائم  
 وطارت أكف منكم وجاجم  
 وأنت على خوف عليك التمام  
 ومن قبل ما عضت عليك الأدام  
 مكان الشجاء والأمر فيه تفاقم  
 ولا ضامناً يوماً من الدهر ضائم  
 سترقى بها يوماً اليك السلام  
 لملك التقي في النفس منى أكام  
 ولكن ولي الحق والأمر هائم  
 فمن لك بالأمر الذي هو لازم  
 ومنهم له هاد إمام وخاتم

فظاهر جداً أن هذه الآيات الثلاثة الأخيرة على أقل تقدير قد حملت على النعمان بن بشير حملاً ، حملها عليه الشيعة . ومع أننا نعلم أن الأنصار حين أخطأهم الحكم فاضطغنوا على قريش ، ألوا بطبيعة موقفهم السياسى إلى تأييد الحزب المناوى . لبى أمية ، فانضموا إلى على ؛ فلسنا نشك فى أن النعمان بن بشير لم يكن هامى المذهب ولا علوى الرأى ، إنما كان أموياً أو بعبارة أصح : سفيانياً . فلما أحس انتقال الأمر من آل أبى سفيان إلى مروان بن الحكم تحول عن الأمويين إلى ابن الزبير وقتل فى ذلك .

فأنت ترى إلى أى حد كانت العصبية قد اتهمت بقريش والأنصار . وأنت ترى تأثيرها فى الشعر والشعراء . وأنت ترى من هذين الاسطرادين كيف استغلت العصبية الزبيرية والهاشمية شعر حسان وشعر النعمان بن بشير لمناهضة خصومها . ولكنى لم أفرغ بعد من أمر هذه العصبية بين قريش والأنصار وتأثيرها فى الشعر والشعراء ، ولا أريد أن أدع هذه العصبية دون أن أذكر ما كان بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم أخى الخليفة مروان من هذا النضال العنيف الذى لم تبق لنا منه إلا آثار ضئيلة .

والرواة يختلفون فى أصل هذه المهاجاة بين هذين الرجلين . وهم مضطرون إلى أن يخلفوا ؛ فقد دخلت العصبية فى الرواية أيضاً . أما الأنصار فكانوا يتحدثون أن هذين الرجلين كانا صديقين ؛ ولكن عبد الرحمن بن حسان الانصارى كان يحب امرأة صاحبه القرشى ويختلف إليها ؛ فبلغ ذلك صاحبه فراسل امرأة عبد الرحمن بن حسان ؛ وأنبأت هذه زوجها فاحمال حتى حمل امرأة صاحبه على أن تزوره فى بيته ؛ وأخفاها فى إحدى الحجرات واحتالت امرأته حتى حملت القرشى على أن يزورها ؛ فلما استقر به المقام عندها أقبل زوجها

فأرادت أن تخفيه فأدخلته في إحدى الحجر ، فاذا هو يرى امرأته ؛ ففسد الأمر بين الصديقين . وأما قریش فكانت تروى القصة نفسها ، ولكنها تعكسها وتظهر صاحبها مظهر الوفي لصديقه بأنه كانت تأتيه رسائل امرأة عبد الرحمن بن حسان فلا يجيبها الى ما كانت تريد رعايةً لحمة الصديق .

وليس من شك في أن هذه القصة خيال كانت تتفكك به الأنصار وقریش بعد أن هدأت نار الخصومة العملية بينهما ، وأن ما يرويه صاحب الأغاني عن أصل هذه المهاجاة بعيد كل البعد عن النساء :

كان الصديقان يتصيدان بأكلب لهما ، فقال القرشي لصاحبه :  
أزجر كلابك إنها قملطيةٌ بقمعٌ ومثل كلابكم لم تصطاد  
فرد عليه ابن حسان :

من كان يأكل من فريسة صيده فالتمز يفتينا عن المتصيد  
إنا أناس ريقون وأمكم ككلابكم في الولع والمتردد  
حزناكم للضب تحرشونه والريف يمنعم بكل مهند

وعظم الشربين الصديقين منذ ذلك اليوم .

ولعل عبد الرحمن بن حسان قد أحسن تصوير نفسية الأنصار حين قال :

صار الذليل عزيزاً والعزیز به ذلٌّ وصار فروع الناس أذنانا  
إني للملمس حتى يبين لكم فيكم متى كنتم للناس أربابا  
وفارقوا طالعكم ثم افظروا وسلوا عنا وعنكم قديم العلم أنسابا

على أن الأمر تجاوز هذين الشاعرين ، فاستعان القرشي بشعراء من مضر وربيعة . ثم تجاوز الأمر الذمر والشعراء وانتهى الى معاوية ، فأرسل الى سعيد

ابن العاصي ، وكان واليه على المدينة ، يأمره بأن يضرب كلا من الشاعرين مائة سوط ، وكان سعيد عطوفا على الانصار في أيام معاوية كما كان الزبير عطوفا عليهم أيام عمر ، وكانت بين سعيد وعبد الرحمن بن حسان مودة فكره أن يضربه ، وكره أيضا أن يضرب القرشي فمطل أمر معاوية . غير أنه لم يلبث أن ترك ولاية المدينة لمروان بن الحكم الذي أسرع فتعصب لأخيه وضرب عبد الرحمن ابن حسان مائة سوط . هنا ذكر عبد الرحمن بن حسان أن للانصار سفيرا في الشام هو النعمان بن بشير فكتب اليه :

ليت شعري أغائب أنت بالشأ	م خليلي أم راقد ثمان
أية ما تكن فقد يرجع الفا	تب يوما ويوقف الوسنان
إن عمرا وعامرا أبوينسا	وحراما قدما على العهد كانوا
أنهم ما نعوك أم قلة الكذ	اب أم أنت عاتب غضبان
أم جفاء أم أعوزتك القراطيد	س أم أرى به عليك هوان
يوم أنبتت أن ساقى رضة	ت وأتكم بذلك الركبان
ثم قلوا إن ابن عمك في بلد	وى أمور آتى بها الخدنان
فنسيت الأرحام والود والصح	بة فيما أنت به الأزمان
إنما الريح فاعلمت قناة	أو كبعض العيدان لولا السنان

قلوا : فدخل النعمان بن بشير على معاوية ، فدكر له أن سعيدا عطل أمره ، وأن مروان أنفذه في الأنصارى وحده ، قال معاوية : فريد ما ذا ؟ قال النعمان أريد أن تعزم على مروان ليضيق أمرك في الرجلين جميعا . ويروى أن النعمان قال في ذلك هذه الأبيات :

يا بن أبي سفيان ما ملئنا جارا عليه ملك أو أمير

اذكر بنا مقدم أفراسنا بالحنو اذا أنت البنا فقير  
واذكر غداة الساعدي الذي آثركم بالأمر فيها بشير  
فاحذر عليهم مثل بدر وقد مرّ بكم يومٌ يبدر عسير  
ان ابن حسان له ناثر فأعطه الحق تصحّ الصدور  
ومثل أيام لنا شتتت ملكا لكم أمرك فيها صغير  
أما ترى الأزد وأشياعها تجول خُزراً كاظمات نزير  
يصول حول منهم معشر ان صلتُ صالوا وممّ لى نصير  
يأبى لنا الضيم فلا تُثَمَلَى عز منيع وعديد كثير  
وعنصر في عز جرّومة عادية تنقل عنها الصخور

وانتهى أمر معاوية الى مروان ، فضرب أخاه خمسين سوطا ، واستعفى عبد الرحمن بن حسان في الباقي فعفا . ولكنه أخذ يذيع في المدينة أن مروان قد ضربه حدّ الحرّ مائة صوت وضرب أخاه حدّ العبد خمسين . فشقت هذه المقالة على عبد الرحمن بن الحكم وأقبل على أخيه فطلب اليه ان يتم عليه المائة ففعل . واتصل المهجاء بين الرجلين .

ولقد يستطيع الكاتب في التاريخ السياسي أن يضع كتابا خاصا ضخما في هذه العصبية بين قريش والأنصار ، وما كان لها من التأثير في حياة المسلمين أيام بنى أمية ، لا تقول في المدينة ومكة ودمشق ، بل تقول في مصر وأفريقيا والأندلس . ويستطيع الكاتب في تاريخ الأدب أن يضع سفرا مستقلا فيما كان لهذه العصبية بين قريش والأنصار من التأثير في شعر الفريقين الذي قالوه في الاسلام ، وفي الشعر الذي انتحله الفريقان على شعرائهما في الجاهلية . هذا دون أن يتجاوز المؤرخ السياسي أو الأدبي الخصومة بين قريش والأنصار ، فكيف

إذا تجاوزها الى الخوصوة بين القبائل الأخرى ! ذلك أن العصبية لم تكن مقصورة على أهل مكة والمدينة ، ولكنها تجاوزتهم الى العرب كافة ، فتمصبت العدائية على الجمانية ؛ وتمصبت مضر على بقية عدنان ، وتمصبت ربيعة على مضر . وانقسمت مضر نفسها فكانت فيها العصبية القيسية والتميمية والقرشية . وانقسمت ربيعة فكانت فيها عصبية تغلب وعصبية بكر . وقل مثل ذلك في اليمن ؛ فقد كانت للأزد عصبيتها ، ولحمير عصبيتها ولضاعة عصبيتها .

وكانت كل هذه العصبيات تنشعب وتتفرع وتمتد أطرافها وتشكل بأشكال الظروف السياسية والاقتصادية التي تحيط بها ، فلها شكل في الشام ، وآخر في العراق ، وثالث في خراسان ، ورابع في الأندلس . وأنت تعلم حق العلم أن هذه العصبية هي التي أزالها سلطان بني أمية ، لانهم عملوا عن سياسة النبي التي كانت تريد محو العصبيات ، وأرادوا أن يعتزوا بفريق من العرب على فريق . قوتوا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها ، فأدالت منهم ، بل أدالت من العرب لافرس .

وإذا كان هذا تأثير العصبية في الحياة السياسية وقد رأيت طرفا يسيرا من تأثيرها في الشعر والشعراء ، فأنت تستطيع أن تتصور هذه القبائل العربية في هذا الجهاد السياسي العنيف ، تحمص كل واحدة منها على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم ، وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعا مؤثلا بعيد العهد . وقد أرادت الظروف أن يضع الشعر الجاهلي ، لأن العرب لم تكن تكنب شعرها بعد ، وإنما كانت ترويه حفظا . فلما كان ما كان في الاسلام من حروب الردة ثم الفتن ثم الفتن ، قتل من الرواة والحقاظ خلق كثير . ثم اطمانت العرب في الامصار أيام بني أمية وراجعت شعرها ، فإذا أكثره قد ضاع ، وإذا أقله قد بقي . وهي بعد في حاجة الى الشعر تقدمه وقودا لهذه العصبية المضطربة . فاستكثرت من

الشعر وقالت منه القصائد الطوال وغير الطوال ونحلتها شعراءها القدماء .  
وليس هذا شيئاً فترضه نحن أو نستنبطه استنباطاً ، وإنما هو شيء كان يعتقده  
القدماء أنفسهم . وقد حدثنا به محمد بن سلام في كتابه « طبقات الشعراء »  
وهو يحدثنا بأكثر من هذا ؛ يحدثنا بأن قريشا كانت أقرب العرب شعرا في  
الجاهلية ، فاضطرها ذلك الى أن تكون أكثر العرب انتحالا للشعر في الاسلام .  
وابن سلام يحدثنا عن يونس ابن حبيب أنه قل عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان  
يقول : ما بقي لكم من شعر الجاهلية إلا أقله . ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر  
كثير .

ولابن سلام مذهب من الاستدلال لا ثبات أن أكثر الشعر قد ضاع ، ولا  
بأس بأن نلم به إلماء قصيرة . فهو يرى أن طرفة بن العبد وعبيد بن الأبرص  
من أشهر الشعراء الجاهليين وأشدهم تقدماً . وهو يرى أن الرواة الصحيحين لم  
يحفظوا لهما من الشعر إلا قصائد بقدر عشر . فهو يقول : ان لم يكن هذان  
الشاعران قد قالا إلا ما يحفظ لهما فما لا يستحقان هذه الشهرة وهذا التقدم ؛  
واذن قد قالا شعرا كثيرا ولكنه ضاع ، ولم يبق منه إلا هذا القليل . وشق  
على الرواة أو على غير الرواة ألا يروى لهما من الشعر إلا بقصائد عشر  
فأضافوا اليهما ما لم يقولوا ، وحمل عليهما كما يقول ابن سلام حمل كثير .

ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد ، بل هو ينتقد ما كان يرويه  
ابن إسحاق وغيره من أصحاب السير من الشعر يضيفونه الى عاد وثمود وغيرهم ،  
ويؤكد أن هذا الشعر منحول مختلف ، وأي دليل على ذلك أوضح من هذه  
النصوص القرآنية التي تثبت أن الله قد أباد عادا وثمودا ولم يبق منهم بقية ١ .  
وسنعرض بعد قليل لهذا النحو من شعر عاد وثمود وغير عاد وثمود . ولكننا

أما ذكرناه الآن لنبين كيف كان القدماء يتبينون كما تبين وبحسون كما نحس أن هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين أكثره منحول ، لأسباب منها السياسى ومنها غير السياسى . كان القدماء يتبينون هذا . ولكن مناهجهم فى النقد كانت أضعف من مناهجنا ، فكانوا يبدون ثم يقصرون عن الغاية . ومن هنا زعم ابن سلام أنه يستطيع أن يروى لنا شيئا من أولية الشعر العربى . فروى أبياتا تنسب لجديمة الأبرش ، وأخرى تنسب لزهير بن جَنَاب ، ونحو هذا . وسرى أننا نحن لا نستطيع أن نقبل هذا الشعر ، كما أن ابن سلام لم يستطع أن يقبل شعراء وعمود .

وهما يكن من شئ . فان هذا الفصل الطويل ينتهى بنا الى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك ، وهى أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التى حملت العرب على انتحال الشعر واضافته الى الجاهليين . وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا الى هذه النتيجة . وأريد أن ترى أنهم قد شقوا بها شقاء كثيراً . فابن سلام يحدّثنا بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذى ينتحله الرواة فى سهولة ، ولكنهم يجدون مشقة وعسراً فى تمييز الشعر الذى ينتحله ان عرب أنفسهم . ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها ، وإنما نستخلص منها قاعدة علمية وهى أن مؤرخ الآداب مضطرب حين يقرأ الشعر الذى يسمى جاهلياً أن يشك فى صحته كلما رأى شيئا من شأنه نقوية العصبية أو تأييد فريق من العرب على فريق ويحب أن يشند هذا الشك كلما كانت القبيلة أو العصبية التى يؤيدها هذا الشعر قبيلة أو عصبية قد لعبت — كما يقولون — دوراً فى الحياة السياسية للمسلمين .



٣

### الدين وانتحال الشعر

ولم تكن العواطف والمنافع الدينية أقل من العواطف والمنافع السياسية أثرًا في تكلف الشعر وانتحاله وإضافته إلى الجاهليين ، لا تقول في العصور المتأخرة وحدها ، بل فيها وفي العصر الأموي أيضاً . وربما ارتقى عصر الانتحال المتأثر بالدين إلى أيام الخلفاء الراشدين أيضاً . ولو أن لدينا من سعة الوقت وفراغ البال ما يحتاج إليه هذا الموضوع للهونا وأهينا القارىء بنوع من البحث لا يخلو من فائدة علمية أدبية قيمة ، وهو أن نضع تاريخاً لهذا الانتحال المتأثر بالدين .

فنحن نرى أنه تشكل أشكالاً مختلفة دعت إليها الظروف المختلفة التي أحاطت بالحياة الدينية للعرب خاصة وللمسلمين عامة . فكان هذا الانتحال في بعض أطواره يقصد به إلى إثبات صحة النبوة وصدق النبي ؛ وكان هذا النوع موجهاً إلى عامة الناس . وأنت تستطيع أن تحمل على هذا كل ما يروى من هذا الشعر الذي قيل في الجاهلية مبدءاً لبعثة النبي وكل ما يتصل به من هذه الأخبار والأساطير التي تروى لقمع العامة بأن علماء العرب وكهانهم وأخبار اليهود ورجالهم النصراني كانوا ينتظرون بعثة نبي عربي يخرج من قريش أو من مكة . وفي سيرة ابن هشام وغيرها من كتب التاريخ والسير ضروب كثيرة من هذا النوع . وأنت تستطيع أن تحمل على هذا لونا آخر من الشعر المنتحل لم يضاف إلى الجاهليين من عرب الأونس وإنما أضيف إلى الجاهليين من عرب الجن . فقد يظهر أن الأمة العربية لم تكن أمة من الناس الذين ينتسبون إلى آدم ليس غير ، وإنما كان بازاء هذه الأمة الانسية أمة أخرى من الجن كانت نجما حياة الأمة الانسية وتخضع

لما نخضع له من المؤثرات ، ونحس مثل ما نحس ، وتوقع مثل ما تتوقع . وكانت تقول الشعر ، وكان شعرها أجود من شعر الانس ، بل كان شعراؤها الذي يلهمون شعراء الانس . فأنت تعرف قصة عبيد وهبيد . وأنت تعرف أن الأعراب والرواة قد هلوا بعد الاسلام بتسمية الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء قبل النبوة وبعدها . وفي القرآن سورة تسمى ( سورة الجن ) أنبأت أن الجن استمعوا للنبي وهو يتلو القرآن فلانت قلوبهم وآمنوا بالله ورسوله ، وعادوا فأندروا قومهم ودعوا الى الدين الجديد . وهذه السورة تنبئ أيضا بأن الجن كانوا يصعدون في السماء يسترقون السمع ، ثم يهبطون وقد ألهوا إلهاما مختلف قوة وضعفا بأسرار الغيب ، فلما قرب زمن النبوة حيل بينهم وبين استراق السمع فرجعوا بهذه الشهب واتقطعت أخبار السماء عن أهل الأرض حيناً . فلم يكد القصاص والرواة يقرءون هذه السورة وما يشبهها من الآيات التي فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا في تأويلها كل مذهب واستغلوا استقلالاً لا حذله ، وأنطقوا الجن بضروب من الشعر وفنون من السجع ، ووضعوا على النبي نفسه أحاديث لم يكن بد منها لتأويل آيات القرآن على النحو الذي يريدونه ويقصدون اليه .

وأعجب من هذا أن السياسة نفسها قد اتخذت الجن أداة من أدواتها وأنطقها بالشعر في العصر الاسلامي نفسه . فقد أشرنا في الفصل السابق الى ما كان من قتل سعد بن عباد ، ذلك الأنصاري الذي أبي أن يذعن بالخلافة اقريش وقلنا إنهم تحدوا ان الجن قتلته . وهم لم يكتفوا بهذا الحديث ، وإنما رويوا شعراً قالته الجن تفتخر فيه بقتل سعد بن عباد هذا :

قد قتلنا سيّد الخزرج سعد بن عباد

ورميناه بهميم ن فلم نخطيء عباد

وكذلك قالت الجنُ شعراً رثت فيه عمر بن الخطاب :

أبعدَ قنيلٍ بالمدينةِ اظلمتْ      له الأرض تهتز العِصاهُ بأسوقِ  
جزى الله خيراً من إمامٍ وباركت      يد الله في ذاك الأديم الممزقِ  
فمن يسمِ أو يركبُ جناحيْ نعامِ      ليدرك ما حاولت بالأمس يُسبقِ  
قضيت أموراً ثم غادرت بعدها      بوائقَ في أكمامها لم تُفتقِ  
وما كنتُ أخشى أن تكون وفاته      بكفى سبقتي أزرقي العين مُطرقِ

والعجب أن أصحاب الرواية مقلدون بأن هذا الكلام من شعر الجن . وهم يتحدثون في شيء من الإنكار والسخرية بأن الناس قد أضافوا هذا الشعر الى الشماخ بن ضَرَّار .

ولنعد الى ما نحن فيه فقد أظهرناك على نحو من انتحال الشعر على الجن والانس باسم الدين . والغرض من هذا الانتحال — فيما نرجح — إنما هو ارضاء حاجات العامة الذين يريدون المعجزة في كل شيء ، ولا يكرهون أن يقال لهم إن من دلائل صدق النبي في رسالته أنه كان منظرًا قبل أن يبعث بدهر طويل ، تحدث بهذا الانتظار شياطين الجن وكهان الانس وأجبار اليهود ورهبان النصراني .

وكما أن القصص والمنسحلين قد اعتمدوا على الآيات التي ذكرت فيها الجن ليخترعوا ما اخترعوا من شعر الجن وأخبارهم المتصلة بالدين ، فهم قد اعتمدوا على القرآن أيضا فيما رووا وانتحلوا من الأخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف الى الأخبار . فالقرآن يحددنا بأن اليهود والنصارى يجدون النبي مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل . واذن فيجب أن تحتزع القصص والاساطير وما يتصل بها

من الشعر ليثبت أن المخاضين من الأخبار والرهبان كانوا يتوقعون بعثة النبي ويدعون الناس الى الإيمان به حتى قبل أن يُظَلُّ الناس زمانه .

ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين ، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش . فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بنى هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بنى عبد مناف ، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بنى قصي ، وأن تكون قصي صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب ، والعرب صفوة الانسانية كلها . وأخذ القصاص يجتهدون في تثبيت هذا النوع من النصفية والتنقية وما يتصل منه بأسرة النبي خاصة ، فيضيفون الى عبد الله وعبد المطلب وهاتم وعبد مناف وقصي من الأخبار ما يرفع شأنهم ويعلى مكانتهم ويثبت تفوقهم على قوهم خاصة وعلى العرب عامة . وأنت تعلم أن طبيعة القصص عند العرب تستلعب الشعر ، ولا سيما اذا كانت العامة هي التي تراد بهذا القصص .

وهنا تنظاهر العواطف الدينية والعواطف السياسية على انتحال الشعر . فقد أرادت الظروف أن تكون الخلافة والملك في قريش رهط النبي ، وأن تختلف حول هذا الملك ، فيستقر حيناً في بنى أمية وينقل منهم الى بنى هاشم رهط النبي الأدين . ويشتد التنافس بين أولئك وهؤلاء ، ويتخذ أولئك وهؤلاء القصص وسيلة من وسائل الجهاد السياسي . فأما في أيام بنى أمية فيجتهد القصاص إثبات ما كان لأمية من مجد في الجاهلية . وأما في أيام العباسيين فيجتهد القصاص في إثبات ما كان لبنى هاشم من مجد في الجاهلية . وتشتد

الخصومة بين قصاص هذين الحزبين السياسيين ، وتكثر الروايات والأخبار والأشعار .

نم لا يقتصر الأمر على هذين الصنوين من بني عبد مناف ؛ فالأرستقراطية القرشية كلها طموحة الى المجد حريصة على أن يكون لها حظ منه في قديمها كما أن لها حظا منه في حديثها . وإذن فالبطون القرشية على اختلافها تنتمل الأخبار والأشعار وتغرى القصاص وغير القصاص بانتحالها . ولا أصل لهذا كله إلا أن قريشا رهط النبي من ناحية ، وأن الملك قد اسنقر فيها من ناحية أخرى . فانظر الى تعاون المواطف الدينية والسياسية على انتحال الشعر أيام بني أمية وبني العباس .

ولست في حاجة الى أن أضرب لك الأمثال . فأنت تستطيع أن تنظر في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ ترى من هذا كله الشيء الكثير . وإنما أضرب لك مثالا واحدا يوضح ما ذهبت اليه من أن بطون قريش كانت تمح على انتحال الشعر منافسة للأسرة المالكة أموية كانت أو هاشمية . وهذه القصة التي سأرويها تمس رهط بني مخزوم من قريش ، وهي تعطيك مثالا صادقا قويا للحرص قريش على انتحال الشعر لا تتحرج في ذلك ولا ترعى فيه صدقا ولا ديناً .

نحدث صاحب الأغاني بإسناد له من عبد العزيز بن أبي نهشل قال : قال لي أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وجئته أطلب منه مفرما : يا خال هذه أربعة آلاف درهم وأنشد هذه الأبيات الاربعة وقل مممت حسنا ينشدها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قلت أعوذ بالله أن أقترى على الله ورسوله ، ولكن ان شئت أن أقول مممت عائشة تنشدها فعلت ، فقال : لا ، إلا أن تقول

سمعت حسانا ينشد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس ؛ فابى على وأبى عليه ؛ فأقننا لذلك لا نتكلم عدة ابال . فأرسل الى فقال قل أبياننا تمدح بها هشاما — يعنى ابن المغيرة — وبنى أمية ، فقلت منهم لى ، فسامهم ، وقال اجعلها فى عكاظ واجعلها لأبيك ، فقلت :

ألا لله قومٌ و لدتُ أختُ بنى سَهم  
هشامٌ وأبو عبدٍ منافٍ يدُرُّه الخضم  
وذو الرُّمحين أشباك على القسوة والحزم  
فهذان يندودان وذا من كُتِبَ يرمى  
أسود نَزْدَى الأفرأ نَ مناعون للهضم  
وم يومَ عكاظٍ — صنعوا الناس من الهزم  
وم من ولدوا أشبوا بسرَّ الحسب الضخم  
فان أحلف وبيت الله لا أحيف على إثم  
لما من أخوة تبئى قصور الشام والرِّدَم  
بأزكى من بنى ربيعة أو أوزنَ فى الحِلَم

قال : ثم جئت فقلت : هذه قلما أبى ؛ فقال لا ، ولكن قل قلما ابن الزبير ، قال فعلى الى الآن منسوبة فى كتب الناس الى ابن الزبير . فانظر الى عبد الرحمن بن الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه على أن يكذب وينتحل الشعر على حسبان ، ثم لا يكفيه هذا الانتحال حتى يذبح صاحبه أنه سمع حسانا ينشد هذا الشعر بين يدي النبي ، كل ذلك بأربعة آلاف درهم . ولكن صاحبنا كره أن يكذب على النبي بهذا المقدار ، واستباح أن يكذب على عائشة . وعبد الرحمن لا يرضيه إلا الكذب على النبي ؛ فاختصما . وكلاهما شديد

الحاجة الى صاحبه ، هذا يريد شعراً لشاعر معروف ، والآخر يريد المال ، فينتقلان آخر الأمر على أن ينحل الشعر عبد الرحمن بن الزهرى شاعر قریش .  
ومثل هذا كثير .

نحو آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وهو هذا الذى يلجأ اليه القصاص  
لتفسير ما يجدونه مكتوباً في القرآن من أخبار الأمم القديمة البائدة كعاد وعمود  
ومن اليهم ، فالرواة يضيفون اليهم شعراً كثيراً . وقد كفانا ابن سلام نقده وتحليله  
حين جد في طبقات الشعراء في إثبات أن هذا الشعر وما يشبهه مما يضاف الى  
تبع وحمير موضوع منتحل ، وضحه ابن اسحاق ومن اليه من أصحاب القصص .  
وابن اسحاق ومن اليه من أصحاب القصص لا يكتفون بالشعر يضيفونه الى عاد  
وعمود وتبع وحمير وانما هم يضيفون الشعر الى آدم نفسه ، فهم يزعمون أنه رثى  
هايل حين قتله أخوه قابيل . وتظن أن من الاطالة والالال أن نقف عند هذا  
النحو من السخف

ونحو آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر ، وذلك حين ظهرت الحياة  
العلمية عند العرب بعد أن اتصلت الأسباب بينهم وبين الأمم المغلوبة . فأرادوا  
هم لو الموالى أو أولئك وهؤلاء أن يدرسوا القرآن درساً لغوياً ويثبتوا صحة  
ألفاظه ومعانيه . ولأمر ما شعروا بالحاجة الى إثبات أن القرآن كتاب عربى  
مطابق في ألفاظه للغة العرب ، فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من  
كلمات القرآن بشئ من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية  
لا سبيل الى الشك في عربيتها . وأنت توافقني في غير مشقة على أن من العسير  
كما قدمنا في الكتاب الاول أن نطمئن الى كل هذا الشعر الذى يستشهد به  
الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه . وقد عرفت رأينا في ذلك وفي قصة

عبد الله بن عباس ونافع بن الأزرق ؛ فلا حاجة الى أن نعيد القول فيه . وإنما نعيد شيئاً واحداً وهو أننا نعتقد أنه اذا كان هناك نص عربي لا نقبل لفته شكاً ولا ريباً وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن . وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن .

ولست أفهم كيف يمكن أن ينسرب الشك الى عالم جادّ في عربية القرآن واستقامة ألفاظه وأساليبه ونظمه على ما عرف العرب أيام النبي من لفظ ونظم وأسلوب ؛ وإنما هناك مسألة أخرى وهي أن العلماء وأصحاب الأوّل من الموالى بنوع خاص لم ينتقوا في كثير من الأحيان على فهم القرآن وتأويل نصوصه ، فكانت بينهم خصومات في الأوّل والتفسير . وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع .

وهنا نوع جديد من تأثير الدين في انتحال الشعر . فهذه الخصومات بين العلماء كانت لها تأثير غير قليل في مكانة العالم وشهرته ورأي الناس فيه وثقة الأمراء والخلفاء به . ومن هنا كان هؤلاء العلماء حراساً على أن يظهر دائماً مظهر المنتصرين في خصوماتهم المؤمنين الى الحق والصواب فيما يذهبون اليه من رأي . وأى شيء ينيح لهم هذا مثل الاستشهاد ؛ بما قاله العرب قبل نزول القرآن ؛ وقد كثر استغلالهم لهذا الاستشهاد ؛ فاستشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء ، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثراً قوياً وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي ، حتى ليخيل اليك أن أحد هؤلاء العلماء على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم لم يكن عليه إلا أن يمدّ يده اذا احتاج فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الاسلام ،



كأن كلام العرب قبل الاسلام قد وعى كل شيء وأحصى كل شيء . هذا ، وهم يجمعون على أن هؤلاء الجاهليين الذين قتلوا في كل شيء كانوا جهلة غلاظا فظاظا . أقترى إلى هؤلاء الجاهل الغلاظ يستشهد بجهلهم وغفلتهم على ما انتهت اليه الحضارة العباسية من علم ودقة فنية ! فالمعتزلة يثبتون مذهبهم بشعر العرب الجاهليين . وغير المعتزلة من أصحاب المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين على شعر الجاهليين . وما أرى إلا أنك ضاحك مثلى أمام هذا الشطر الذي رواه بعض المعتزلة لينبت أن كرسى الله الذي وسع السموات والأرض هو علمه ؛ وهذا الشطر هو قول الشاعر ( المجهول طبعا ) : « ولا بكرسى علم الله مخلوق » . وكذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير لا سبيل إلى إحصائه أو استقصائه . فهو ليس مقصورا على رجال الدين وأصحاب التأويل والمقالات ورجال اللغة وأهل الأدب ، وإنما هو يجاوزهم إلى غيرهم من الذين قتلوا في العلم . وما يكن الموضوع الذي تناولوه .

لأمر ما كان البدع في العصر العباسي عند فريق من الناس أن برد كل شيء إلى العرب حتى الأشياء التي استحدثت أوجاء بها المغلوبون من الفرس والروم وغيرهم . وإذا كان الأمر كذلك فليس لانتحال الشعر على الجاهليين حدة . وأنت إذا نظرت في كتاب الحيوان الجاحظ رأيت من هذا الانتحال ما يقنطك ويرضيك .

ولكني لا أريد أن أبعد عما أنا فيه من تأثير العواطف والمنافع الدينية في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين . وقد رأيت إلى الآن فنونا من هذا التأثير ؛ ولكننا لم نصل بعد إلى أعظم هذه الفنون كلها خطرا وأبعدها أثرا وأشدّها عيبا بقول القدماء والمحدثين ، وهم هذا النوع الذي ظهر عندما استوف

الجدال في الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى ، ولا سيما اليهود والنصارى . هذا الجدل الذي قوى بين النبي وخصومه ، ثم هدأ بعد أن تم انتصار النبي على اليهود والوثنيين في بلاد العرب ، واقطع أو كاد ينقطع أيام الخلفاء الراشدين ؛ لأن الكلمة في أيام هؤلاء الخلفاء لم تكن للحجة ولا للسان ، وإنما كانت لهذا السيف الذي أزال سلطان الفرس واقطع من دولة الروم الشام وفلسطين ومصر وقسم من أفريقيا الشمالية . فلما انتهت هذه الفتوح واستقرّ العرب في الأمصار واتصلت الأسباب بينهم وبين المغلوبين من النصارى وغير النصارى استؤنف هذا الجدل وأخذ صورة أقرب الى النضال منها الى أى شيء آخر . وذهب المجادلون في هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نحب أن نشير الى بعضها في شيء من الإيجاز .

أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للاسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي ، وأن خلاصة الدين الاسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله الى الأنبياء من قبل . فليس غريباً أن نجد قبل الاسلام قوماً يدينون بالاسلام أخذوه من هذه الكتب السماوية التي أوحيت قبل القرآن . والقرآن يحذّرنا عن هذه الكتب ، فهو يذكر التوراة والانجيل ويجادل فيها اليهود والنصارى . وهو يذكر غير التوراة والانجيل شيئاً آخر هو صحف إبراهيم . ويذكر غير دين اليهود والنصارى ديناً آخر هو ملة ابراهيم ، هو هذه الخيفية التي لم نستطع الى الآن أن تبين معناها الصحيح . وإذا كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله ، وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله . وكان القرآن وقد وقف من أولئك هؤلاء . وقف من ينكر عليهم صحة ما يرمعون ، فطعن في صحة ما بين أيديهم من التوراة والانجيل واتهمهم بالتحريف والتغيير ، ولم يكن أحد

قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها ، قد أخذ المسلمون يردون الاسلام في خلاصته الى دين إبراهيم هذا الذى هو أقدم وأنتى من دين اليهود والنصارى .

وشاعت في العرب أثناء ظهور الاسلام وبعدة فكرة أن الاسلام يحدد دين إبراهيم . ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت الى عبادة الأوثان . ولم يحتفظ بدين إبراهيم إلا أفراد قليلون يظهرون ، من حين الى حين . وهؤلاء الافراد يتحدثون فتجد من أحاديثهم ما يشبه الاسلام . وتأويل ذلك يسير ، فهم أتباع إبراهيم ، ودين إبراهيم هو الاسلام . وتفسير هذا من الوجهة العلمية يسير أيضاً ، فأحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملاً بعد الاسلام ، لا لشيء . إلا ليثبت أن للاسلام في بلاد العرب قديمة وسابقة . وعلى هذا النحو نستطيع أن نحمل كل ما تجد من هذه الاخبار والأشعار والأحاديث التى تضاف الى الجاهليين والتى يظهر بينها وبين ما فى القرآن من الحديث شبه قوى أو ضعيف .

وهنا نصل الى مسألة عنى بها الباحثون عن تاريخ القرآن من الفرنج والمستشرقين خاصة ، وهى تأثير المصادر العربية الخالصة فى القرآن . قد كان هؤلاء الباحثون يرون أن القرآن تأثر باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى بين بين كانت شائعة فى البلاد العربية وما جاورها . ولكنهم رأوا أن يضيفوا الى هذه المصادر ، مصدرأ عربياً خالصاً ، واتمسوا هذا المصدر من شعر العرب الجاهليين ، ولا سيما الذين كانوا يتمنعون منهم . وزعم الأستاذ (كلبان هوار) — فى فصل طويل نشرته له المجلة الآسيوية سنة ١٨٠٤ — أنه قد ظفر من ذلك بشئ ، قيم

واستكشف مصدراً جديداً من مصادر القرآن ، هذا الشيء القيم وهذا المصدر الجديد هو شعر أمية بن أبي الصلت . وقد أطلال الأستاذ ( هوار ) في هذا البحث وقارن بين هذا الشعر الذي ينسب الى أمية بن أبي الصلت وبين آيات من القرآن ، وانتهى من هذه المقارنة الى نتيجتين :

( الأولى ) أن هذا الشعر الذي ينسب لأمية ابن أبي الصلت صحيح ؛ لأن هناك فروقا بين ما جاء فيه وما جاء في القرآن من تفصيل بعض القصص ، ولو كان منتحلا لكانت المطابقة تامة بينه وبين القرآن . وإذا كان هذا الشعر صحيحاً ، فيجب في رأى الأستاذ ( هوار ) أن يكون النبي قد امتعان به قليلاً أو كثيراً في نظم القرآن .

( الثانية ) ان صحة هذا الشعر واستعانة النبي به في نظم القرآن قد حملتها المسلمين على محاربة شعر أمية بن أبي الصلت ومحوه ليستأثر القرآن بالجدة وليصح أن النبي قد انفرد بتلقى الوحي من السماء . وعلى هذا النحو استطاع الأستاذ ( هوار ) أوخيل اليه أنه استطاع أن يثبت أن هناك شعراً جاهلياً صحيحاً ، وأن هذا الشعر الجاهلي قد كان له أثر في القرآن . ومع أنى من أشد الناس إعجاباً بالأستاذ ( هوار ) وبطائفة من أصحابه المستشرقين وبما ينتهون اليه في كثير من الاحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربي وبالمناهج التي يتخذونها للبحث ، فاني لا أستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل الذي أشرت اليه آنفاً دون ان أعجب كيف يتورط العلماء أحياناً في مواقف لا صلة بينها وبين العلم . وليس يعنني هنا أن يكون القرآن قد تأثر بشعر أمية أو لا يكون ، فأنا لا أؤرخ القرآن ، وأنا لا أترض للوحي وما يتصل به ، ولا للصلة بين القرآن وما كان يتحدث به اليهود والنصارى . كل ذلك لا يعنني الآن ، وإنما الذي يعنني هو شعر أمية بن

أبى الصلت وأمثاله من الشعراء .

والغريب من أمر المستشرقين في هذا الموضوع وأمثاله أنهم يشكون في صحة السيرة نفسها ويتجاوز بعضهم الشك الى الجحود ، فلا يرون في السيرة مصدرا تاريخيا صحيحا ، وإنما هي عندهم كما ينبغي أن تكون عند العلماء جميعا : طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج الى التحقيق والبحث العلمى الدقيق ليمتاز صحيحها من منتحلها . هم يقفون هذا الموقف العلمى من السيرة ويقولون في هذا الموقف ؛ ولكنهم يقفون من أمية بن أبى الصلت وشعره موقف المستيقن المطايع ، مع أن أخبار أمية ليست أدنى الى الصديق ولا أبلغ في الصحة من أخبار السيرة . فما سر هذا الاطمئنان الغريب الى نحو من الاخبار دون النحو الآخر ؟ أيمكن أن يكون المستشرقون أنفسهم لم يبرءوا من هذا التعصب الذى يرون به الباحثين من أصحاب الديانات ؟ أما أنا فلست مستشركا ولست رجلا من رجال الدين . وإنما أريد أن أقف من شعر أمية بن أبى الصلت نفس الموقف العلمى الذى وقفته من شعر الجاهليين جميعا . وحسبى أن شعر أمية بن أبى الصلت لم يصل إلينا إلا من طريق الرواية والحفظ لأشك في صحته كما شككت في شعر امرئ القيس والأعشى وزهير ، وإن لم يكن لهم من النبى موقف أمية بن أبى الصلت .

ثم ان هذا الموقف نفسه يحملنى على أن أرتاب الأرتياب كله في شعر أمية ابن أبى الصلت ، فقد وقف أمية من النبى موقف الخصومة : هجا أصحابه وأيد مخالفه ورئى أهل بدر من المشركين . وكان هذا وحده يكفى لينهى عن رواية شعره ، وليضيع هذا الشعر كما ضاعت الكثرة المطابقة من الشعر الوثقى الذى هجى فيه النبى وأصحابه حين كانت الخصومة شديدة بينهم وبين مخالفهم من الوثنيين واليهود . وليس يمكن أن يكون من الحق فى شيء أن النبى نهى عن رواية

شعر أمية لينفرد بالعلم والوحي وأخبار الغيب . فما كان شعر أمية بن أبي الصلت  
 الا شعرا كثيره من الشعر لا يستطيع أن ينهض القرآن كما لم يستطع غيره من  
 الشعر أن ينهض للقرآن . وما كان علم أمية بن أبي الصلت بأمر الدين الا كعلم  
 أحبار اليهود ورهبان النصارى . وقد ثبت النبي لا وثك وهؤلاء واستطاع أن  
 يغلبهم على عقول العرب بالحجة مرة وبالسيف مرة أخرى . فأمر النبي مع أمية بن  
 أبي الصلت كأمره مع هؤلاء الشعراء الكنديين الذين هجوه وناهضوه وألبوا عليه .  
 ومن هنا تستطيع أن تفهم ما يروى من أن النبي أنشد شيئا من شعر أمية  
 فيه دين وتحذف فقال : « آمن لسانه وكفر قلبه » . آمن لسانه لأنه كان يدعو  
 الى مثل ما كان يدعو اليه النبي ؛ وكفر قلبه لأنه كان يظاهر المشركين على  
 صاحب هذا الدين الذي كان يدعو اليه . فأمره كأمر هؤلاء اليهود الذين أيدوا  
 النبي ووادعوه ، حتى اذا خافوه على سلطانهم السياسى والاقتصادى والدينى ظاهروا  
 عليه المشركين من قريش .

ليس إنفا شعر أمية بن أبي الصلت يدعنا في شعر المتنقيين من العرب أو  
 المتنصرين والمتهودين منهم . وليس يمكن أن يكون المسلمون قد تعمدوا محوه ،  
 إلا ما كان منه هجاء للنبي وأصحابه ونعيا على الاسلام ؛ فقد سلك المسلمون فيه  
 مسلكهم في غيره من الشعر الذى أهمل حتى ضاع .

ولكن في شعر أمية بن الصلت أخبارا وردت في القرآن كأخبار نمود وصالح  
 والناقة والصيحة . ويرى الأستاذ ( هوار ) أن ورود هذه الأخبار في شعر أمية  
 مخالف بعض المخالفة لما جاء في القرآن دليل على صحة هذا الشعر من جهة ، وعلى  
 أن النبي قد استقى منه أخباره من جهة أخرى .

ولست أدرى قيمة هذا النحو من البحث . فمن الذى زعم أن ما جاء في

القرآن من الأخبار كان كله مجهولاً قبل أن يجي به القرآن ؟ ومن الذى يستطيع أن ينكر أن كثيراً من القصص القرآنى كان معروفاً بعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى وبعضه عند العرب أنفسهم ، وكان من اليسير أن يعرفه النبى ، كما كان من اليسير أن يعرفه غير النبى من المتصلين بأهل الكتاب . ثم كان النبى وأمية متعاصرين . فلم يكون النبى هو الذى أخذ عن أمية ولا يكون أمية هو الذى أخذ عن النبى ؟ ثم من الذى يستطيع أن يقول إن من ينتحل الشعر ليحاكى القرآن لازم أن يلائم بين شعره وبين نصوص القرآن ؟ أليس المقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليخفى الالتحال ويوم أن شعره صحيح لا تكاف فيه ولا تعمل ؟ إلى !

ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذى يضاف الى أمية بن أبى الصلت والى غيره من المتحنفين الذين عاصروا النبى أو جاءوا قبله إنما انتحل انتحالا . انتحله المسلمون ليثبتوا — كما قدّمنا — أن للإسلام قُدوة وسابقة فى البلاد العربية . ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف الى هؤلاء الشعراء والمتحنفين إلا مع شيء من الاحتياط والشك غير قليل .

هذا شأن المسلمين . فأما غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى فقد نظروا فإذا لهم فى حياة الأمة العربية قبل الاسلام قدیم . وفى الحق أن اليهود قد استعمروا جزءاً غير قليل من بلاد الحجاز فى المدينة وحولها وعلى طريق الشام . وفى الحق أيضاً أن اليهودية قد جاوزت الحجاز الى اليمن . ويظهر أنها استقرت حيناً عند سراة اليمن وأشرافها ، وأنها أثرت بوجه ما فى الخصومة التى كانت بين أهل اليمن وبين الحبشة ، وهم نصارى . ثم فى الحق أن اليهودية قد استتبعت حركة اضطهاد للنصارى فى نجران ذكرها القرآن فى سورة البروج .

كل هذا حق لا شك فيه . وكل هذا ظاهر في أخبار العرب وأساطيرهم ، وهو ظاهر في القرآن بنوع خاص ، فليس قليلا ما يمس اليهود من سور القرآن وآياته . وأنت تعلم ما كان بين النبي واليهود من خصومة انتهت باجلاء اليهود عن بلاد العرب أيام عمر بن الخطاب . وكان اليهود قد تعربوا حقاً ، وكان كثير من العرب قد تهودوا . وليس من شك عندى في أن الاختلاط بين اليهود وبين الأوس والخزرج قد أعدّ هاتين القبيلتين لقبول الدين الجديد وتأييد صاحبه . هذه حال اليهود . فأما النصارى فقد انتشرت دياتهم انتشاراً قوياً في بعض بلاد العرب فيما يلى الشام حيث كان الفسّانيون الخاضعون لسلطان الروم ؛ وفيما يلى العراق حيث كان المناذرة الخاضعون لسلطان الفرس ، وفي نجران من بلاد اليمن التى كانت على اتصال بالجيش وهم نصارى .

ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصّرت قبل الاسلام بأزمان تختلف طولاً وقصراً . فنحن نعلم مثلاً أن تغلب كانت نصرانية وأنها أثارَت مسألة من مسائل الفقه . فالفاعدة أنه لم يقبل من العربى إلا الاسلام أو السيف ؛ فأما الجزية فتقبل من غير العرب . ولكن تغلب قبلت منها الجزية ، قبلها عمر فيما يقول الفقهاء .

تغلغلت النصرانية إذن كما تغلغلت اليهودية في بلاد العرب . وأكبر الظن أن الاسلام لو لم يظهر لانتهى الأمر بالعرب الى اعتناق إحدى هاتين الديانتين ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص الذى لم يستقم لهذين الدينين والذى استمتع ديناً جديداً أقل ما يوصف به أنه ملائم ملائمة تامة لطبيعة الأمة العربية . هما يكن من شىء فليس من المعقول أن ينشر هذان الدينان في البلاد العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربى قبل الاسلام . وقد رأيت أن



المصبية العربية حملت العرب على أن ينتحلوا الشعر ويضيفوه الى عشاثرهم في الجاهلية بعد أن ضاع شعر هذه العشاثر . فلا مكر كذلك في اليهود والنصارى : تعصبوا لأسلافهم من الجاهليين وأبوا إلا أن يكون لهم شعر كشعر غيرهم من الوثنيين ، وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤدد كما كان لغيرهم مجد وسؤدد أيضا ، فانتحلوا كما انتحل غيرهم ، ونظموا شعرا أضافوه الى السمبول بن عاديا . والى عدي بن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى .

وارواة القدماء أنفسهم بحسون شيئا من هذا فهم يجدون فيما ينسب الى عدي بن زيد من الشعر سهولة ولينا لا يلائمان العصر الجاهلي ، فيحاولون تعليل ذلك بالأقليم والاتصال بالفرس واصطناع الحياة الحضرية التي كان يصطنعها أهل الحيرة .

ونحن نجد مثل هذه السهولة في شعر اليهود ، في شعر السمبول بنوع خاص . ولا نستطيع أن نعللها بمثل ما عللت به في شعر عدي . فقد كان السمبول — إن صححت الاخبار — يعيش عيشة خشنة أقرب الى حياة السادة البادية منها الى حياة أصحاب الحضرة . ويحمدنا صاحب الأغاني بأن ولد السمبول انتحلوا قصيدة قافية أضافوها الى امرئ القيس وزعموا أنه مدح بها السمبول حين أودعه سلاحه في طريقه الى قسطنطينية . ونرجح نحن أن ولد السمبول هم الذين انتحلوا هذه القصيدة الرائية التي تضاف للأعشى والتي يقال إنه مدح بها شرحبيل بن السمبول في قصته المشهورة مع الكلابي .

فأنت نرى أن للمواطف الدينية على اختلافها وتنوع أغراضها مثل ما للمواطف السياسية من التأثير في انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين .

وإذا كان من الحق أن نحتاج في قبول الشعر الذى يظهر فيه تأثير ما  
للأهواء السياسية ، فمن الحق أيضاً أن نحتاج في قبول الشعر الذى يظهر فيه تأثير ما  
للأهواء الدينية .

وأكبر الظن أن الشعر الذى يسمى جاهلياً مقسم بين السياسة والدين ،  
ذهبت هذه بشعر ، منه وذهب هذا بالشعر الآخر .

ولكن أسباب الانتحال ليست مقصورة على السياسة والدين بل هى  
تتجاوزهما الى أشياء أخرى .

---



## القصص وانتحال الشعر

من هذه الأشياء شيء ليس ديناً ولا سياسة ؛ ولكنه يتصل بالدين وبالسياسة اتصالاً قوياً ، نريد به القصص التي أشرنا اليه غير مرة فيما قدمنا من القول .  
فالقصص في نفسه ليس من السياسة ولا من الدين ، وإنما هو فن من فنون الأدب العربي توسط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية . وكان مرآة للون من ألوان الحياة النفسية عند المسلمين . وأزهر في عصر غير قصير من عصور الأدب العربي الراقية ، أزهر أيام بنى أمية وصدرا من أيام بنى العباس ، حتى اذا كثرت التدوين وانتشرت الكتب واستطاع الناس أن يلهوا بالقراءة دون أن يتكلفوا الانتقال الى مجلس القصص ، ضعف أمر هذا الفن وأخذ يفقد صفته الأدبية الراقية شيئاً فشيئاً حتى ابذل وانصرف عنه الناس .

وهذا الفن الأدبي تناول الحياة العربية والاسلامية كلها من ناحية خيالية لم يقدرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها ، لا أكاد أستثني منهم إلا الأستاذ مصطفى صادق الرافعي ؛ فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في انتحال الشعر وإضافته الى القدماء ، كما فطن لأشياء أخرى قيمة وأحاط بها إحاطة حسنة في الجزء الأول من كتابه « تاريخ آداب العرب » .  
نقول إن هذا الفن قد تناول الحياة العربية والاسلامية من ناحية خيالية خالصة . ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب العربي لو أنهم عُنُوا بدراسة هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا الى نتائج قيمة ولغيروا رأيهم في تاريخ الأدب . فهما تكن الأسباب التي دعت الى نشأة فن القصص عند المسلمين ، فقد نشأ هذا

الفن ، وكانت منزلة عند المسلمين هي بعينها منزلة الشعر القصصى عند قدماء اليونان . وكانت الصلة بينه وبين الجماعات هي بعينها الصلة بين الشعر القصصى اليونانى وجماعات اليونان القدماء .

وليس من شك عندنا فى أن هؤلاء القصاص من المسلمين قد تركوا آثاراً قصصية لا تقل جمالا وروعة وحسن موقع فى النفس عن « الإلياذة » و « الأوديسا » . وكل ما بين القصصى الاسلامى واليونانى من الفرق هو أن الأول لم يكن شعرا كله وانما كان ثراً يزينه الشعر من حين الى حين بينما كان الثانى كله شعراً ، وأن الأول لم يكن يلقيه صاحبه على أنغام الأدوات الموسيقية بينما كان القاصّ اليونانى يعتمد على الأداة الموسيقية اعتماداً ما ، وأن الأول لم يجد من عناية المسلمين مثلما وجد الثانى من عناية اليونان ؛ فبينما كان اليونان يقدّسون « الإلياذة » و « الأوديسا » ويعنون بجمعهما وترتيبهما وروايتهما وإذاعنهما عناية المسلمين بالقرآن ، كان المسلمون مشغولين بالقرآن وعلوه عن قصصهم هذا .

وفى الحق أن الأدب العربى لم يدرس فى العصور الاسلامية الأولى لنفسه وانما درس من حيث هو وسيلة الى تفسير القرآن وتأويله واستنباط الأحكام منه ومن الحديث . وكان هذا كله أدنى الى الجدة وألصق به من هذا القصص الذى كان يرمى مع الخيال اذا أراد وينترب من نفس الشعب ويمثل له أهواءه وشهواته ومثلّه العليا . فليس غريباً أن ينصرف عن القصص أصحاب الجدة من المسلمين .

كان قصاص المسلمين يتحدثون الى الناس فى مساجد الأمصار فيذكرون لهم قديم العرب والعجم وما يتصل بالنبوات ، ويمضون مهمهم فى تفسير القرآن

والحديث ورواية السيرة والمغازي والفتوح الى حيث يستطيع الخيال أن يذهب بهم لا الى حيث يلزمهم العلم والصدق أن يقفوا . وكان الناس كلهم يهولوا القصص مشغوفين بما يلقون اليهم من حديث . وما أسرع ما فطن الخلفاء والأمراء لقيمة هذه الأداة الجديدة من الوجهة السياسية والدينية ، فاصطنعوها وسيطروا عليها واستغلوا استقلالها شديدا ، وأصبح القصص أداة سياسية كالشعر وليس من شك في أن العناية بدرس هذا الفن تنتهي الى مثل ما انتهت اليه العناية بدرس الشعر من أن الأحزاب السياسية على اختلافها كانت تصطنع القصص ينشرون لها الدعوة في طبقات الشعب على اختلافها ، كما كانت تصطنع الشعراء يناضلون عنها ويندودون عن آرائها وزعمائها . ونحن نعرف من سيرة ابن إسحاق أنه كان هاشمي النزعة والهموى ، وأنه لقي في ذلك عناء من الأمويين في آخر عهدهم بالسلطان ، وأنه ظفر بحسن المنزلة عند العباسيين في أول عهدهم بالملك .

والنعمق في درس حياة القصص الذين كانوا يقعون في البصرة والكوفة ومكة والمدينة وغيرها من الأمصار يظهرنا من غير شك على الصلات التي كانت تصل بين هؤلاء القصص وبين الأحزاب السياسية .

غير أن القصص لم يتأثر بالسياسة وحدها ، وإنما تأثر بالدين أيضا . وقد رأيت في الفصل الماضي مثلاً توضح هذا التأثير .

وتأثر القصص بشيء آخر غير السياسة والدين هو روح الشعب الذي كان يُحدث اليه . ومن هنا عُنِيَ عناية شديدة بالأساطير والمعجزات وغرائب الأمور . ومن هنا اجتهد في تفسير هذه الأساطير وإكمال الناقص منها وتوضيح الغامض . فنحن نستطيع أن نقول ان هذا القصص كان يستمد قوته وثروته من

مصادر مختلفة ؛ أهمها أربعة :

( الأول ) مصدر عربي هو القرآن وما كان يتصل به من الأحاديث والروايات ، وما كانت تتحدث به العرب في الأمصار من أخبارها وأساطيرها وما كانت تروى من شعر ، وما كان يتحدث به الرواة من سيرة النبي والخلفاء وغزواتهم وفتوحهم .

( الثاني ) مصدر يهودى نصرانى ، وهو ما كان يأخذه القصاص عن أهل الكتاب من أخبار الانبياء والأخبار والرهبان وما ينصل بذلك ، وليس ينبغي أن ننسى هنا تأثير أولئك اليهود والنصارى الذين أسلموا وأخذوا يضعون الأحاديث ويدسونها لمخلصين أو غير مخلصين .

( الثالث ) مصدر فارسى ، وهو هذا الذى كان يستقيه القصاص في العراق خاصة من الفرس مما يتصل بأخبارهم وأساطيرهم وأخبار الهند وأساطيرها . ثم ( المصدر الرابع ) مصدر مختلط هو هذا الذى يمثل نفسية العامة غير العربية من أهل العراق والجزيرة والشام من الأنباط والسراريان ومن اليهم من هؤلاء الأخطا الذين كانوا منبئين في هذه الأقطار والذين لم تكن لهم سيادة ولا وجود سياسى ظاهر .

كل هذه المصادر كانت تمد القصاص . فكنت ترى في قصصهم ألوانا من القول وفتونا من الحديث قد لا تعجب العالم المحقق لاضطرابها وظهور سلطان الخيال عليها ؛ ولكن لها جمالا أدبيا فنيا رائعا يعجب به من يستطيع أن يقدر النشام هذه الالهواء المختلفة التى تتصل بشعوب مختلفة وأجيال متباينة من الناس . ويعجب به بنوع خاص الذين يحاولون أن يثبتوا فيه نفسية الشعوب والأجيال التى كانت تلهم هؤلاء القصاص .

هما يكن من شيء ، فان هذه المصادر كلها كانت تطلق السنة القصص بما كانوا يتحدثون به الى ساهمهم في الأمصار . وأنت تعلم أن القصص العربي لا قيمة له ولا خطر في نفس ساهميه اذا لم يزيّنه الشعر من حين الى حين . ويكفي أن تنظر في « ألف ليلة وليلة » وفي قصة عنتره وما يشبهها ، فسترى أن هذه القصص لا تستطيع أن تستغنى عن الشعر ، وأن كل موقف قيم أو ذى خطر من واقف هذه القصص لا يستقيم لكاتبه وساهمه إلا اذا أضيف اليه قدر من الشعر قليل أو كثير يكون عماداً له ودعامة . وإذن فقد كان القصص أيام بنى أمية وبنى العبّاس في حاجة الى مقادير لاحدّها من الشعر يزينون بها قصصهم ويدعمون بها واقفهم المختلفة فيه . وهم قد وجدوا من هذا الشعر ما كانوا يشتهون وفوق ما كانوا يشتهون .

وأكد لا أشك في أن هؤلاء القصص لم يكونوا يستقلون بقصصهم ولا بما يحتاجون اليه من الشعر في هذا القصص ، وانما كانوا يستعينون بأفراد من الناس يجمعون لهم الأحاديث والأخبار ويألفونها ، وآخرين ينظمون لهم القصائد وينسقونها . ولدينا نص يبيح لنا أن نفترض هذا الفرض ، فقد يحدثنا ابن سلام أن ابن إسحاق كان يندرعما كان يروى من غناء الشعر فيقول : لا علم لي بالشعر إنما أوتى به فأحمله . فقد كان هناك قوم إذن يأتون بالشعر وكان هو يحمله . فمن هؤلاء القوم ؟

أليس من الحق لنا أن ننصور أن هؤلاء القصص لم يكونوا يتحدثون الى الناس فحسب ، وانما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملقين ومن النظام والمنسقين ، حتى اذا استقام لهم مقدار من تليفق أولئك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس .

وكان مثلهم في هذا مثل القاص الفرنسي المعروف ( ألكسندو دو ما ) الكبير . وأنت تدهش اذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبت فيما بقي لنا من آثار القصص . فلديك في سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر ، وبعضها حول غزوة أحد ، وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع ، وأضيف كل هذا الى الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه الى حمزة ، وبعضه الى علي ، وبعضه الى حسان ، وبعضه الى كعب بن مالك ، وأضيف بعضه الى نفر من شعراء قريش ، وإلى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط ، وإلى نفر آخرين من غير قريش . وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظاً في هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين مرة وإلى المخضرمين مرة أخرى .

وكثرة هذا الشعر الذي صدر عن المصانع الشعرية في الأُمصار المختلفة أيام بني أمية وبني العباس كانت سبباً في نشأة رأى يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به ، وأن الكثرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اقتناعاً ، وهو أن الأمة العربية كلها شاعرة ، وأن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته ، يكفي أن يصرف همه الى القول فإذا هو ينساق اليه انسياقاً . كان القدماء يعنفون هذا ، وما يزال المحدثون يرونه . وعذر أولئك وهؤلاء أن لديهم كثرة قاحشة من الشعر تضاف الى ناس منهم المعروف ومنهم غير المعروف ، ومنهم الحضري ومنهم البدوي . فأما العلماء والمحققون منهم فقد اضطاعوا أن ينفوا من هذا الشعر مقداراً قليلاً أو كثيراً لم يستطيعوا أن يقبلوه ولا أن يطمئنوا اليه . ولكنهم بعد الحذف والنفي والنقد والتحصيل نظروا فإذا لديهم مقادير ضخمة تضاف الى ناس منهم المعروف ومنهم المجهول ، ومنهم الحضري ومنهم البدوي . فأى شيء أيسر من



أن يعتقدوا أن العربي شاعر بفطرته ، وأنه يكتفى أن يكون الرجل عربياً ليقول الشعر متى شاء وكيف شاء .

ولكن رأياً كهذا لا يلائم طبيعة الأشياء . فنحن نستطيع أن نؤمن بأن الأمم تتفاوت حظوظها من الشعر ، فبعضها أشعر من بعض ، وبعضها أكثر شعراً من بعضها الآخر . ولكن لا نستطيع أن نفهم أن يكون جيل من الناس شاعراً كله ، أو أن تكون أمة من الأمم شاعرة كلها رجالاً ونساء شباناً وشباناً وولداً أيضاً . ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم يكونوا جميعاً شعراء فكثيراً ما حاول العربي قول الشعر فلم يوفق إلى شيء . وقد طلب إلى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها إلى الشعر أن يأذن لملي في أن يقول شعراً يرد به على شعراء قريش فأبى النبي أن يأذن له ، لأنه لم يكن من ذلك في شيء وأذن لحسان .

وما نظن أننا في حاجة إلى أن نقيم الأدلة ونبسط البراهين على أن العرب لم يكونوا كلهم شعراء . وإنما سبيلنا أن نوضح أن كثرة هذا الشعر هي التي خيلت إلى القدماء والمحدثين أن لفظ العربي مرادف للفظ الشاعر . فإذا أضفت إلى ما قدمنا أنك تعجب كثيراً من الشعر يضاف إلى قائل غير معروف بل غير مسمى قترام يقولون مرة قال الشاعر ، وأخرى قل الأول ، وثالثة قل الآخر ، ورابعة قال رجل من بني فلان ، وخامسة قل أعرابي وهلم جرا — تقول إذا لاحظت هذا كله عذرت القدماء والمحدثين إذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء .

والحق أن العرب كانوا كثيرهم من الأمم ذات الفصاحة واللسن والأذهان القوية يكثر فيهم الشعردون أن يعم كفهم ، وإن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى غير قائل أو إلى قائل مجهول إنما هو شعر مصنوع موضوع انحل انحلالاً

وبسبب من هذه الاسباب التي نحن بازانها ومنها القصص .

كثرة هذا الشعر الذي احتاج اليه القصص لتزدان به قصصهم من ناحية وليسيفها القراء والسامعين من ناحية أخرى خدعت فريقاً من العلماء ، قبلوها عل أنها صدرت عن العرب حقاً . وقد فطن بعض العلماء الى ما في هذا الشعر من تكلف حيناً ومن سخف وإسفاف حيناً آخر ، وفطن الى أن بعض هذا الشعر يستحيل أن يكون قد صدر عن الذين ينسب اليهم . ومن هؤلاء العلماء محمد بن سلام الذي أنكر — كما رأيت — ما يضيفه بن اسحاق إلى عاد وثمود وحير وتبع ، وأنكر كثيراً مما رواه ابن اسحاق في السيرة من شعر الرجال والنساء سواء منهم من عرف بالشعر ومن لم يقل شعراً قط . وآخرون غير ابن سلام أنكروا ما روى ابن اسحاق وأصحابه القصاصون ، نذكر منهم ابن هشام الذي يروي لنا في السيرة ما كان يروي به ابن اسحاق ؛ حتى اذا فرغ من رواية القصيدة قال . وأكثر أهل العلم بالشعر أو بعض أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة أو ينكرها لمن تضاف اليه .

ولكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لأثر الفصص في اتحال الشعر خدعوا أيضاً ؛ فلم يكن صنائع الشعر جميعاً ضعافاً ولا محققين ، بل كان منهم ذو البصيرة النافذة والفؤاد الذكي والطبع اللطيف ، فكان يحيد الشعر ويحسن اتحاله ونكأته ، وكان فطناً يجتهد في إخفاء صنعه وبوفق من ذلك الى شيء الكثير . وابن سلام نفسه يحدثنا بأنه اذا سهل على العلماء البقاد أن يعرفوا ما تكافه الضعفاء من المنتحلين ، فمن الصير عليهم أن يميزوا ما كان ينكافه العرب أنفسهم . وقد رأيت أن العرب أنفسهم كانوا ينكافون ويضعون ويكذبون ، فيسرفون في هذا كله .

ولعل من أوضح الأمثلة لانخداع ابن سلام عن هذا الشعر المنتحل هذه الطائفة التي رواها على أنها أقدم ما قلته العرب من الشعر الصحيح ، والتي يضاف بعضها الى جذيمة الأبرش ، وبعضها الى زهير بن جَنَاب ، وبعضها الى العنبر بن تميم ، وبعضها الى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم ، وبعضها الى أعصر بن سعد بن قيس عيلان . وكل هذا الشعر اذا نظرت فيه سخيـف سقيم ظاهر التكاف بين الصنعة . واضح جداً أن راوياً من الرواة أو قاصاً من القصص تكلفه ليفسر مثلاً من الأمثال أو أسطورة من الاساطير أو لفظاً غريباً أو ليلذة القارئ أو السامع ليس غير . ولضرب لذلك مثلاً هذين البيتين اللذين يضافان الى أعصر بن سعد بن قيس عيلان ، وهما :

قالت عميرة ما لرأسك بعدما      نفذ الزمان آتى بلون منكرو  
أعمر إن أباك شيب رأسه      كركب اليبالي واختلاف الأعصر  
قال ابن سلام وغيره من العلماء والرواة . إن هذا الرجل إنما سمي « أعصر » لهذا البيت الأخير . قال ابن سلام : وبعض الناس يسميه « يعصر » وليس بشيء . وابن سلام نفسه يحددنا أن معداً كان يعيش في العصر الذي كان يعيش فيه موسى بن عمران ، أى قبل المسيح بقرون عدة أى قبل الاسلام بأكثر من عشرة قرون . فإذا لاحظنا أن أعصر هذا هو ابن سعد بن قيس عيلان بن إلياس ابن مضر بن نزار بن معد ، رأينا أنه إن عاش فقد عاش في زمن متقدم جداً أى قبل الاسلام بعشرة قرون على أقل تقدير .

أفطن أن هذين البيتين اللذين قرأتهما آنفاً يمكن أن يكونا قد قيلوا قبل الاسلام بألف سنة ! ونحن لا نعرف اللغة العربية قبل الاسلام بثلاثة قرون أو أربعة قرون ، ونحن نجد مشتقة غير قليلة في فهم الشعر العربي الصحيح الذي قيل

أيام النبي أو بعد النبي ، ولا نجد شيئاً من العصر في فهم هذا الكلام الذي إن صح رأى ابن سلام قد قيل قبل النبي بأكثر من عشرة قرون .

أليس واضحاً جلياً أن هذين البيتين إنما قيلاً في الاسلام ليفسرا اسم هذا الرجل الذي هو في حقيقة الأمر من أشخاص الأساطير لا نعرف أو نجد في حقيقة الأمر أم لم يوجد .

وقل مثل هذا فيما يضيفه ابن سلام الى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم . فحين لا نعرف من سعد ومن مالك ومن زيد مناة ومن تميم وأكبر الظن عندنا أنهم أشخاص أساطير لم يوجدوا قط . ولكن رأى الرواة والقصاص مثلاً تستعمله العرب وهو : « ما هكذا تورد يا سعد الابل » . . . . . وهم في حاجة الى تفسير الأمثال أيضاً . ومن هنا اخترعت هذه القصة التي نطلق فيها سعد ومالك بما يضاف إليهما من الرجز .

وقل مثل هذا فيما يضاف للعنبر بن تميم وهو :

قد رابني من دليوى اضطرابها والنأى في بهراء واغترابها  
إلا تجي . ملأى يجي . قرائها

فالأمر عندنا لا يتجاوز تفسير هذا البيت الأخير الذي كان يجرى بجرى المثل فيما يظهر . وقل مثل هذا في هذا الشعر الذي يضاف الى جذيمة الأبرش ، وفي كل ما يتصل بجذيمة وصاحبته الزباء وابن أخيه عمرو بن عدى ووزيره قصير . فليس لهذا كله إلا أصل واحد وهو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم كقولهم « لا يطاع قصير أمر » . وقولهم : « لا ير ما جديع قصير أنفه » وقولهم : « شب عمرو على العلوق » . أو ذكر فيها ما يتصل بهؤلاء الناس في هذه القصص التي كانت شائعة عند هؤلاء الأخطاط

من سكان العراق والجزيرة والشأم وما يتصل بها من بوادى العرب ، كغرس جذية  
التي كانت تسمى « العصا » والبرج الذى بناه قصير على العصا بعد أن نفقت وكان  
يسمى « برج العصا » ودم جذية التي جمعتها الزباء فى طست من الذهب ، وجمال  
عمرو بن عدى التي احمال قصير فى إدخالها نذرٌ وعليها الرجال فى الفراش .  
وتستطيع أن تذهب هذا المذهب من الفهم والتفسير فى كل هذه الحكايات  
والأساطير التي تتصل بالأسماء والأشكال والأمكنة وما إليها وما ينشد فيها من  
الشعر .

ولكن القدماء لم يذهبوا هذا المذهب ؛ وإنما قبلوا هذه الأخبار والأشعار  
على علانها ورووها على أنها صحيحة لانهم مجمعوها من رواة كانوا يمتدحون أنهم  
تقات مصححون . ومن هنا روى ابن سلام وغيره أحياناً لجذية على أنها من أقدم  
الشعر العربى وهى التي تبتدىء بهذا البيت :

ربما أوفيتُ فى علم ترفعن ثوبى فمخالاتُ

وهناك لون من ألوان القصص كان الناس يتحدثون به ويميلون اليه ميلاً  
شديداً وبروون فيه الأكاذيب والأعاجيب وهو أخبار المعدرين الذين مدت  
لهم الحياة الى أبعد مما ألف الناس . وقد رويت حول هؤلاء المعدرين أخبار  
وأشعار قبلها العلماء النقات فى القرن الثالث للهجرة كأبى حاتم السجستاني وابن  
سلام نفسه ، وهو يروى لنا فى كتاب الطبقات هذا الشعر المنكلف السخيف  
الذى يضاف الى أحد هؤلاء المعدرين وهو المسنوغ بن ربيعة بن كعب بن سعد  
الذى بقى بقاء طويلاً حتى قال :

ولقد سئمت من الحياة وطولها      وازددت من عدد السنين مثينا

مائة أتت من بعدها مثتان لى      وازددت من عدد الشهور سنينا

هل ما بقي إلا كما قد فاتنا يومٌ يكرزُ ولسلةٌ تمحدونا  
ويروى لنا ابن سلام شعراً آخر ليس أقل من هذا الشعر سخفاً ولا تكامفاً  
ولا انتحالاً يضيفه الى دُوَيْدَ بن زيد بن نهد حين حضره الموت :

اليومَ يني لدُوَيْدٍ يثنه لو كان للدهر بلى أبلينه  
أو كان قرني واحداً كفتنه ياربُ نهبٍ صالح حوته  
ورب غيل حسن آوته ومعهم مخضبٌ نثينه

فأنت ترى أن ابن سلام على ما أظهر من الشك فيما كان يروى ابن إسحاق من  
شعر عاد وحمود وتبع وحمير، قد انخدع عما كان يرويه ابن إسحاق وغير ابن إسحاق  
من القصص من الشعر يضيفونه الى القدماء من حاضرة العرب وباديتهم .  
والرواة أشد انخداعاً حين يتصل الأمر بالبادية اتصالاً شديداً ، وذلك في  
هذه الأخبار التي يسمونها « أيام العرب » أو « أيام الناس » . فهم سمعوا بعض  
هذه الأخبار من الأعراب ثم رأوها تقص مفصلة مطولة قبلوا ما كان يروى منها  
على أنه جد من الأمر ، ورووه وفسروه وفسروا به الشعر واستخلصوا منه تاريخ  
العرب ، مع أن الأمر فيه لا يتجاوز ما قدمناه . فليست هذه الأخبار إلا المظهر  
القصصى لهذه الحياة العربية القديمة ، ذكره العرب بعد أن استقروا في الأمصار  
فزادوا فيه ونحوه وزينوه بالشعر كما ذكر اليونان قديمهم فأنشأوا فيه « الاللياذة »  
و « الأودسا » وغيرهما من قصائد الشعر القصصى التي لم يكن يكاد يباغها  
الاحصاء . فخرّب البسوس وخرّب داحس والغبراء وخرّب الفساد وهذه « الأيام »  
الكثيرة التي وضعت فيها الكذب ونظم فيها الشعر ليست في حقيقة الأمر —  
إن استقامت نظريتنا — إلا توسيعاً وتنمية لأساطير وذكريات كان العرب  
يتحدثون بها بعد الاسلام .

ومن هنا نستطيع أن نقول ، مطمئنين إن مؤرخ الآداب العربية خليف أن  
يقف ، موقف الشك — إن لم يقف موقف الإنكار الصريح — أمام هذا الشعر  
الذى يضاف الى الجاعلين ، والذى هو فى حقيقة الأمر تفسير أونزيين لقصة من  
القصص أو توضيح لاسم من الأسماء ، أو شرح لمثل من الأمثال .  
كل ما يروى عن عاد وثمود وطسّم وجديس وجُرهمّ والعاليق ، موضوع  
لا أصل له .

وكل ما يروى عن تبع وحبر وشعراء اليمن فى العصور القديمة ، وأخبار الكهان  
وما يتصل بسيل العرم وتفرق العرب بعده ، موضوع لا أصل له .  
وكل ما يروى من أيام العرب وحروبها وخصوماتها وما يتصل بذلك من الشعر  
خليف أن يكون موضوعا . والكترة المتعلقة منه موضوعة من غير شك .  
وكل ما يروى من هذه الأخبار والأشعار التى تتصل بما كان بين العرب  
والإسم الأجنبية من العلاقات قبل الإسلام كالأقلام بالفرس واليهود والحبيشة  
خليف أن يكون موضوعا . وكثرته المتعلقة موضوعة من غير شك .  
ولسنا نذكر شعر آدم وما يشبهه فنحن لم نكتب هذا الكتاب هارلين  
ولا لاعبين .

---

## الشعوبية وانتحال الشعر

والشعوبية ما رأيك فيهم وفيما يمكن أن يكون لهم من الأثر القوي في انتحال الشعر والأخبار وإضافتها إلى الجاهليين ؟ أما نحن فنعتمد أن هؤلاء الشعوبية قد انتحلوا أخباراً وأشعاراً كثيرة وأضافوها إلى الجاهليين والاسلاميين . ولم يقف أمرهم عند انتحال الأخبار والأشعار ، بل هم قد اضطروا خصوصهم ومناظرهم إلى الانتحال والاسراف فيه . وأنت تعلم أن أصل هذه الفرقة إنما هو هذا الخلق الذي أضمره الفرس المفلوون للعرب الغالبين ، وأنت تعلم أن هذه الخصوصة قد أخذت مظاهر مختلفة منذ تم الفتح للعرب ، وأحدثت آثاراً مخنطة بعيدة في حياة المسلمين الدينية والسياسية والأدبية . ولكننا لا نريد أن تتجاوز في هذا الفصل تأثير الشعوبية في الحياة الأدبية وحدها وفي انتحال الشعر على الجاهليين بنوع خاص .

لم يكمل منتصف القرن الأول للهجرة حتى كان فريق من سبي الفرس قد استعرب وأتقن العربية واستوطن الأقطار العربية الخالصة ، وأخذ يكون له فيها نسل وذرية ، وأخذ هذا الشباب الفارسي الذي يتكلم العربية كما يتكلمها العرب أنفسهم ، وما هي إلا أن أخذ هذا الشباب يحاول نظم الشعر العربي على نحو ما كان ينظمه شعراء العرب . ثم لم يقف أمرهم عند نظم الشعر بل تجاوزوه إلى أن شاركوا العرب في أغراضهم الشعرية السياسية . فكان من هؤلاء الموالى شعراء يتعصبون للأحزاب العربية السياسية ويناضلون عنها .



وهذا الموقف السياسى الذى وقفه الموالى من الاحزاب يسر الأمر عليهم  
تيسيرا شديدا . فقد كان أحدهم لا يكاد يظهر تأييده لحزب من هذه الأحزاب  
حتى يفرح به هذا الحزب ويعطى عليه ويجزل له الصلوات ويندب في تشجيعه  
كل مذهب ، على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية الآن بالصحف التى تقف  
منها مواقف التأييد ، تقبل عليها وتمنحها المعونة لا تنبالى في ذلك بشئ ، لأنها  
لا تريد إلا نشر الدعوة ، ولأنها لا تريد إلا الفوز . ومن ابتغى الفوز وحده كان  
خلبقاً ألا يحقق في اختيار الوسائل وتدبر المواقف .

وكذلك كانت تفعل الأحزاب العربية أيام بنى أمية . كان هذا المولى يعلن  
تأييده للأمويين في قصيدة من الشعر فأسرع ما يضمه الأمويون إليهم لا  
يعنيهم أكان مخلصا لهم أو مبتغيا للحظوة والزلقى .

وكذلك كان يفعل حزب آل الزبير وحزب الهاشميين . وكذلك كانت  
الخصومة بين الأحزاب العربية تبيح للغلو بين المتوربين من الموالى أن يتدخلوا  
في السياسة العربية وأن يهجموا أشرف قريش وفراة النبی

كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الأعشى ، وكان آل الزبير يشجعون  
إسماعيل بن يسار ، وكان هذان الشاعران يستبيحان لانفسهما هجو أشرف  
قريش خاصة والعرب عامة في سبيل التأييد لآل مروان وآل حرب أو آل الزبير  
ولم يكن هؤلاء الموالى مخلصين للعرب حقا ، إنما كانوا يستغلون هذه الخصومة  
السياسية بين الأحزاب ليعيشوا من جهة وليخرجوا من الرق أو حياة الولاء إلى  
حياة تشبه حياة الاحرار والسادة من جهة أخرى ، ثم ليسفوا ما في صدورهم من  
غل وينفّسوا عن أنفسهم ما كانوا يضمرون من ضغينة للعرب من جهة ثالثة .

ولعل إسماعيل بن يسار أظهر مثل لهذه الطائفة من الشعراء الموالى الذين

كانوا يبغضون العرب ويردرونهم ويستغلون ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجاتهم ولذاتهم وأهوائهم . قالوا : كان اسماعيل بن يسار زبيرى الهوى . فلما ظفر آل مروان بآل الزبير أصبح اسماعيل مروانياً وقبله بنو أمية ، فاستأذن ذات يوم على الوليد بن عبد الملك فأخذه ساعة حتى إذا أذن له دخل عليه يبكي ، فلما سأله عن بكائه هذا قال : أخرتني وأنت تعلم مروانيق ومروانية أبى ، فأخذ الوليد يهون عليه ويعتذر اليه وهو لا يزداد الا اغراقاً فى البكاء ، حتى وصله الوليد فأحسن صلته ، فلما خرج تبعه بعض من حضر فسأله عن هذه المروانية التى ادعاها : ما هى ؟ ومتى كانت ؟ فأجاب : ان هذه المروانية هى بنفصنا لآل مروان وهى التى حملت أباه يساراً وهو يموت على أن يتقرب الى الله بلعن مروان بن الحكم ، وهى التى تحمل أمه على أن تلعن آل مروان مكان ما تقرب به من التسبيح .

ولكن آل مروان كانوا فى حاجة إلى اصطناع هؤلاء الشعراء ينودون عنهم ويناضلون بنى هاشم خاصة ؛ فقد علمت منزلة بنى هاشم فى نفوس الموالى والفرس . والرواة يحدثوننا بأن حب بنى أمية لشاعرهم أبى العباس الأعمى لم يكن له حد ؛ فقد كانت صلات بنى أمية ترسل اليه فى مكة . وحج عبد الملك مرة فدخل عليه هذا الشاعر وأنشده شعراً هجاً ابن الزبير ، فحلف عبد الملك على من فى المجلس من قرابته ومن قريش ليكسوته كل واحد منهم ؛ فلو فاقبت عليه الحال والثياب حتى كادت تخفيه ، ونهض فجلس عليها بقية مجلسه مع عبد الملك .

ولم تكن سيرة الهاشميين مع أنصارهم من الموالى أقل من سيرة الأمويين والزبيريين . وكانت النتيجة لهذا كله أن استباح هؤلاء الموالى لانفسهم هجو العرب أولاً ثم ذكر قديمهم والافتخار بالفرس ثانياً . وقد ضاع أكثر ما قل هؤلاء .

الموالى فى الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيلام بنى أمية ؛ ولسكنك نجد من ذلك طرفاً مجزئاً مغنياً فى الاغانى وغيره من كتب الأدب .

أما العصر العباسى فيكفى أن تقرأ هذه القصيدة التى قالها أبو نواس يهجو فيها العرب وقريشاً ، والتى يقال إن الرشيد أطل حبسه فيها .

وهم يحدثوننا أن الجراة بلغت بإسماعيل بن يسار أن أنشد نغره بالفرس بين يدى هشام بن عبد الملك ؛ فنضب عليه الخليفة وأمر به فأتى فى بركة كانت بين يديه ولم يخرج إلا وقد أشرف على الموت .

نسوق هذا كله لتعطيك صورة من حقد الفرس على العرب وما كان له من أثر فى الحياة الادبية لهؤلاء الشعراء .

وقد وصلنا الى ما كنا نريد من تأثير هذه الشعوبية فى انتحال الشعر ، فيكفى أن يحاول الشاعر من الموالى الافتخار على العرب ليفكر فى أن يثبت أن العرب أنفسهم كانوا قبل أن يتيح لهم الاسلام هذا التغلب يعترفون بفضل الفرس وتقدهم ، ويقولون فى ذلك الشعر ينقريون به اليهم ويذفنون به المثوبة عندهم ، ولا سيما إذا كانت الحوادث التاريخية والأساطير تعين على ذلك وتدنى منه .

ومن الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد سيطروا قبل الاسلام على العراق وأخضعوا لسلطانهم من كان يسكن حضره وبديته من العرب ؛ ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد أرسلوا جيشاً احتل اليمن وأخرج منه الحبشة ؛ ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أنه قد كانت بين الفرس والعرب وقائع ، وأن ملوك الحيرة كانوا أتباعاً للفرس يوفدون اليهم من حين الى حين أشراف البادية العربية ؟ وإذا كان هذا كله حقاً فلم لا يستغله الموالى ؟ ولم لا يعتزرون به على العرب المخابيين الذين يزدونهم ويتخذونهم رقيقاً وخدماً ؟

الحق أن الموالى لم يقصروا في هذا ، فهم أنطقوا العرب بكثير من نثر السكلام وشعره ، فيه مدح للفرس وثناء علىهم وتقرب منهم . وهم زعموا لنا أن الأعشى زار كسرى ومدحه وظفر بجوائزه . وهم أضافوا إلى حدى بن زيد وقطيبة بن يعضر وغيرهما من إيلاد والعباد كثيراً من الشعر فيه الإشادة بملوك الفرس وسلطانهم وجيوشهم . وهم أنطقوا شاعراً من شعراء الطوائف بأبيات رواها الثقات من الرواة على أنها صحيحة لا شك فيها ، وهي أبيات تضاف إلى أبي الصلت بن ربيعة ، وهو أبو أمية بن أبي الصلت المعروف . وقد يكون من الظاهر أن نرى هذه الأبيات :

لله درهم من عصبه خرجوا	ما إن ترى لهم في الناس أمثالا
بيدنا مرازمة غرراً ججاجحة	أسدا ترهب في الخيضات أشبالا
لا يرضون إذا حرت مغافرم	ولا ترى منهم في العطن ميالا
من مثل كسرى وسابور الجنود له	أو مثل وهرز يوم الجيش إذ صالا
فاشرب حينئذ عليك التاج مرتفعا	في رأس عمدة داراً منك محلا
واضعلم بالمسك إذا شلت نعماتهم	وأسل اليوم في يديك إسبالا
تلك المكارم لا تعبان من ابن	شيء بماء فعادا بعد أبوالا

والشعر في مدح سيف بن ذي يزن . وقد زاد ابن قتيبة في أوله هذه الأبيات وهي أبلغ في الدلالة على ما نريد أن ندل عليه وهي :

لن يطلب الوتر أمثال ابن ذي يزن	لجج في البحر للاعداد احوالا
أنى هرقل وقد شلت نعماته	فلم يجد عنده القول الذي قلا
ثم انتحى نحو كسرى بعد ناسعة	من السنين ، لقد أهدت إغلا
حتى أتى يبنى الاحرار بحمامهم	إك عمري لقد أمرعت قاتلا

فانظر اليه كيف قدّم الفرس على الروم في أول الشعر وعلى العرب في سائرته ! ولو أن العرب غلبوا الروم بعد الاسلام وأزالوا سلطانهم كما أزالوا سلطان الفرس وأخضعوهم لمثل ما أخضعوا له الفرس لكان للروم مع العرب شأن يشبه شأن الفرس معهم . ولكن العرب لم يقوّضوا سلطان الروم وإنما اقتطعوا طائفة من أقاليمهم وظلت دولتهم قائمة .

ومن الخير أن نروى أياتاً قلها إسماعيل بن يسار في الفخر بالفرس ، فسترى بينها وبين الشعر الذي يضاف الى أبي الصلت ما يحمل على شيء من الشك والريبة . قال :

إني وجدتك ما عودى بندي خوّر	عند الحفاظ ولا حوضي بمهدوم
أصلى كريمٌ ومجدي لا يقاس به	ولى لسانٌ كحد السيف مسموم
أحى به مجد أقوام ذوى حسب	من كل قوم بتاج الملك مسموم
ججاج سادة بلج رازبة	جُرد عناق مساميح مطاعيم
من مثل كسرى وسابور الجنود معاً	والهرمزان لفخر أو لتعظيم
أسد الكتائب يوم الرّوع إن زحفوا	وهم أذلّوا ملوك الترك والروم
يمشون في حلق الماذي سابعة	مَشَى الضراغة الاسد اللهايم
هناك إن تسألني تُنبئني بأن لنا	جرونةً قهرت عز الجرائم

الى هذا النحو من انتحال الموالى للشعر والأخبار يضيفونها الى العرب ذكراً لماثر الفرس وما كان لهم من سلطان ومجد في الجاهلية ، كان العرب مضطرين الى أن يجيبوا بلون من الانتحال يشبه هذا اللون ، فيه تغليب للعرب على الفرس ، وفيه إثبات لأن ملك الفرس في الجاهلية وتسلطهم على العرب لم يكن من شأنه أن يذل هؤلاء أو أن يقدم عليهم أولئك .

ومن هنا مواقف هذه الوفود التي تتحدث أمام كسرى بمحامد العرب وعزتها ومنعتها وإبانها للضم . ومن هنا هذه المواقف التي تضاف الى ملوك الحيرة والتي تظهر هؤلاء الملوك أحيانا عصاة مناهضين للملك الأعظم . ثم من هنا هذه الأيام والوقائع التي كانت للعرب على الفرس كيوم ذى قار .

فأنت ترى أن الشعوبية في مظهرها السيامي الأول قد حملت الفرس على انتحال الأشعار والأخبار وأكرهت العرب على أن ياتقوا الانتحال بمثله .

على أن هذه الشعوبية لم نلبث أن استحالت بعد سقوط الأمويين وقيام سلطان الفرس على يد العباسيين الى خلاف له صورة علمية أدبية أقرب الى البحث والجدل في أنواع العلم منها الى ما كان معروفا من انحصومة السياسية بين الغالب والمغلوب . وكان هذا النحو من الشعوبية أخصب من النوع السابق وأبلغ في حمل العرب والفرس على الانتحال والاسراف فيه .

ولعلك تلاحظ أن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الأدب واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالى ، وكانوا يستظلون بسلطان الوزراء والمشيرين من الفرس أيضا ، وكانت غايتهم قد استحالت من اثبات سابقة الفرس في الملك والسلطان الى ترويج هذا السلطان الذي كسبوه أيام بني العباس وإقامة الأدلة الناهضة على أن الامر قد رد الى أهلهم وعلى أن هؤلاء العرب الذين حيل بينهم وبين السيادة الفعلية ليسوا ولم يكونوا أهلا لهذه السيادة . ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونهى عليهم وغض من أقدارهم . فاما أبو عبيدة معمر بن المثنى الذي برجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب ، فقد كان أشد الناس بغضا للعرب وازدراء لهم ، وهو الذي وضع كتابه لا نعرف الآن إلا اسمه وهو « مناب العرب » . وأما غير أبي عبيدة من علماء

الموالى ومنكلاميهم وفلاسفتهم فقد كانوا يعضون في ازدراء العرب الى غير حد :  
ينالونهم في حروبهم ، ينالونهم في شرهم ، ينالونهم في خطاباتهم ، وينالونهم في  
دينهم أيضا . فليست الزندقة إلا مظهرا من مظاهر الشعوبية ؛ وليس تفضيل  
البار على الطين وإبليس على آدم الا مظهرا من مظاهر الشعوبية الفارسية التي  
كانت تفضل المجوسية على الاسلام .

وأنت تجد في « البيان والتبيين » كلاما كثيرا نستبين منه الى أى حد  
كان الفرس يعجبون بأثار الأمم الأعجمية ويقدهونها على آثار العرب ، فهم  
يعجبون بخطب الفرس وسياستهم ، وعلم الهند وحكمتها ، ومنطق اليونان وفلسفتهم ،  
وهم ينكرون على العرب أن يكون لهم شيء يقارب هذا . والجاحظ ينفق ما يملك  
من قوة ليثبت أن العرب يستطيعون أن ينهضوا لكل هذه المفاخر الأعجمية  
وأن يأنوا بخير منها

ولعل أصدق مثال لهذه الخسومة العنيفة بين علماء العرب والموالى هذا  
الكتاب الذى كسبه الجاحظ فى البيان والتبيين وهو « كتاب العصا » . وأصل  
هذا الكتاب كما تعلم أن الشعوبية كانوا ينكرون على العرب الخطابة ، وينكرون  
على خطباء العرب ما كانوا يصطنعون أثناء خطاباتهم من هيئة وشكل وما كانوا  
ينخذون من أداة ، وكانوا يعيبون على العرب اتخاذ العصا والتحصنة وهم يخطبون .  
فكذب الجاحظ كتاب العصا ليثبت فيه أن العرب أخطب من العجم ، وأن  
اتخاذ الخطيب العربى للعصا لا يفض من فنه الخطابى . أليست العصا محمودة فى  
القرآن والسنة وفى الرواة وفى أحاديث القدماء ؟ ومن هنا مضى الجاحظ فى تعداد  
فصائل العصا حتى أنفق فى ذلك سفرا ضخما .

والذى يميننا من هذا كله هو أن نلاحظ أن الجاحظ وأمثاله من الذين كانوا

يعنون بالرد على الشعوبية ، هما يكن علمهم وهما تكن روايتهم لم يستطيعوا أن يعصوا أنفسهم من هذا الانتحال الذي كانوا يضطرون إليه اضطراراً ليسكنوا خصومهم من الشعوبية . فليس من اليسير أن نصق أن كل ما يرويه الجاحظ من الأشعار والأخبار حول العصا والمخصرة ويضيفه إلى الجاهليين صحيح . ونحن نعلم حق العلم أن الخصومة حين تشدد بين الفرق والأحزاب فيسر وسائلها الكذب . كانت الشعوبية تتمحل من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم . وكان خصوم الشعوبية ينحلون من الشعر ما فيه ذود عن العرب ورفع لأقدارهم .

ونوع آخر من الانتحال دعت إليه الشعوبية ، تجده بنوع خاص في كتاب الحيوان للجاحظ وما يشبهه من كتب العلم التي ينحوبها أصحابها نحو الأدب . ذلك أن الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم إلى أن يزعموا أن الأدب العربي القديم لا يخلو أولاً ولا يكاد يخلو من شيء تشتمل عليه العلوم المحدثه . فإذا عرضوا لشيء مما في هذه العلوم الأجنبية فلا بد من أن يبنوا أن العرب قد عرفوه أو ألموا به أو كادوا يعرفونه ويلون به .

ومن هنا لا تكاد تجد شيئاً من هذه الأنواع الحيوانية التي عرض لها الجاحظ في كتاب الحيوان إلا وقد قلت العرب فيه شيئاً قليلاً أو كثيراً طويلاً أو قصيراً . واضحاً أو غامضاً . يجب أن يكون للعرب قول في كل شيء وسابقة في كل شيء . هم مضطرون إلى ذلك اضطراراً ليبنتوا فصلهم على هذه الأمم المغلوبة . واضطرابهم يشتد ويرداد شدة بمقدار ما يفقدون من الساطع السيامي . وبمقدار ما ترفع هذه الأمم المغلوبة رءوسها .



وأنا أستطيع أن أمضى في تفصيل هذه الآثار المختلفة التي تركتها الشعوبية في الأدب العربي وفي الانتحال بنوع خاص ؛ ولكفى لم أكتب هذا الكتاب إلا لألمّ إلماً بكل هذه الأسباب التي تجعل على الشك في قيمة ما يضاف إلى الجاهليين من الشعر . وأحسبني قد ألمت بالشعوبية وتأثيرها في ذلك إلماً كافياً .

## الرواة وانتحال الشعر

فاذا فرغنا من هذه الاسباب العامة التي كانت تحمل على الانتحال والتي تنصل بظروف الحياة السياسية والدينية والفنية للمسلمين فلن نفرغ من كل شيء، بل نحن مضطرون الى أن نقف وقفات قصيرة عند طائفة أخرى من الأسباب المتقدمة . واسكنها ليست أقل منها تأثيراً في حياة الأدب العربي القديم، وحثاً على تحميل الجاهليين ما لم يقولوا من الشعر والنثر . أريد بها هذه الأسباب التي تنصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا إلينا أدب العرب ودوتوه . وهؤلاء الأشخاص هم الرواة . وهم بين اثنين : إما أن يكونوا من العرب ، فهم متأثرون بما كان يثار به العرب . وإما أن يكونوا من الموالى ، فهم متأثرون بما كان يثار به الموالى من تلك الأسباب العامة . وهم على تأثرهم بهذه الأسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هي التي أريد أن أقف عندها وقفات قصيرة كما قلت .

واعلم أهم هذه المؤثرات التي عبثت بالأدب العربي وجعلت حظه من المزلزل عظيماً : مجون الروادو إسرافهم في اللهو والعبث وانعرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق الى ما يباه الدين وتنكره الأخلاق .

ولعل لا أحتاج بمقد الذي كذبه مفعلاً في الجزء الأول من « حديث الأرباء » الى أن أطيل في وصف ما كان فيه هؤلاء الناس من اللهو والمجون . ولست أذكر هنا إلا اثنين اذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والرواة جميعاً : فأما أحدهما فحماد الراوية . وأما الآخر فخلف الأحرار .

كأن حماد الرواية زعيم أهل السكوفة في الرواية والحفظ . وكان خلف الأحرار زعيم أهل البصرة في الرواية والحفظ أيضاً . وكان الرجلين مسرفاً على نفسه ليس له حظ من دين ولا خلق ولا احتشام ولا وقار . كان كلا الرجلين سكيراً فاسقاً مستهتراً بالمخر والفسق . وكان كلا الرجلين صاحب شك ودعابة ومجون . فها حماد قد كان صديقاً لحمد عجرد وحماد الزبرقان ومطيع بن إياس . وكلهم أسرف فيما لا يليق بالرجل الكريم الوقور . وأما خلف فكان صديقاً لوالبة ابن الحُبَاب وأستاذاً لأبي ثُوَاس . وكان هؤلاء الناس جميعاً في أمصار العراق الثلاثة مظهر الدعابة والخلاعة ؛ ليس منهم إلا من اتهم في دينه ورمى بالزندقة ، يفتق على ذلك الناس جميعاً : لا يصفهم أحد بخير ، ولا يزعم لهم أحد صلاحاً في دين أو دنيا .

وأهل السكوفة مجمعون على أن أستاذهم في الرواية حماد ، عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب . وأهل البصرة مجمعون على أن أستاذهم في الرواية خلف ، عنه أخذوا ، أخذوا من شعر العرب أيضاً . وأهل السكوفة والبصرة مجمعون على تعريب 'رجلين في دينهما وخلقهما ومروءتهما . وهم مجمعون على أنهما لم يكونا يحفظان الشعر ويحسنان روايته ليس غير ، وإنما كانا شاعرين مجيدين يصلان من التقييد والمهارة فيه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يميز بين ما برويان وما ينتحلان . فها حماد فيحدثنا عنه راوية من خيرة رواة السكوفة هو المفضل الضبي أنه قال : "فسد الشعر إفساداً لا يصلح بعده أبداً ؛ فلما سئل عن سبب ذلك ألحن أم خنثي" ، قال : "يسه كان كذلك ، فإن أهل العلم يردون من أخطأ إلى الصواب ، وكأنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، فلا يزال يقول "شعر يشبه به" منهج رجل ويدخله في شعره ويحمل ذلك عنه في الأفق

فتخلط أتعار القدماء ، ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد ، وأين ذلك ؟  
ويحدثنا محمد بن سلام أنه دخل على بلاك بن بُردة بن أبي موسى الأشعري  
فقال له بلال : ما أظفرتني شيئاً ؛ فندا عليه حماد فأنشده قصيدة للحطيئة في  
مدح أبي موسى ؛ قل بلال : ويحك بمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعرف ذلك ،  
وأنا أروى شعر الحطيئة ؛ ولكن دعها تذهب في الناس ؛ وقد تركها حماد  
فذهبت في الناس وهي في ديوان الحطيئة . والرواة أنفسهم يختلفون ، فمنهم من  
يزعم أن الحطيئة قلها حقاً .

وكان يونس بن حبيب يقول : العجب لمن يروى عن حماد ، كان يكسر  
ويلعن ويكذب . وثبت كذب حماد في الرواية المهدى ، فأمر حاجبه فأعلن  
في الناس أنه يبطل رواية حماد .

وفي الحق أن حماداً كان يسرف في الرواية والتكثير منها . وأخباره في ذلك  
لا يكاد يصدقها أحد ، فلم يكن يسأل عن شيء إلا عرفه . وقد زعم الوليد بن  
يزيد أنه يستطيع أن يروى على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة لمن لم  
يعرفهم من الشعراء . قلوا وامتنعنه الوليد حتى ضجر فوكل به من أتم امتحانه  
ثم أجازه .

وأما خلف فكلام الناس في كذبه كثير . وابن سلام يثبتنا بأنه كان أفرس  
الناس ببيت شعر . ويتحدثون أنه وضع لأهل الكوفة ما شاء الله أن يضع لهم ،  
ثم نسك في آخر أيامه فأبأ أهل الكوفة بما كان قد وضع لهم من الشعر ، فأبوا  
تصديقه . واعترف هو للأصمعي بأنه وضع غير قصيدة . ويزعمون أنه وضع لامية  
العرب على الشنفرى ، ولا مية أخرى على تأبط شراً رويت في الحاسة .

وهناك رواية كوفية لم يكن أقل حظاً من صاحبيه هذين في الكذب

والانتحال . كان يجمع شعر القبائل حتى اذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفاً بخطه ووضعه في مسجد الكوفة . ويقول خصومه ؛ إنه كان ثقة لولا إسراره في شرب الخمر ، وهو أبو عمرو الشيباني . ويقولون إنه جمع شعر سبعين قبيلة .  
وأكبر الظن أنه كان يأجر نفسه للقبائل يجمع لكل واحدة منها شعراً يضيفه الى شعرائها . وليس هذا غريباً في تاريخ الادب ، كان مثله كثيراً في تاريخ الأدب اليوناني والروماني .

واذا فسدت مروءة الرواة كما فسدت مروءة حماد وخلف وأبي عمرو الشيباني واذا أحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والانتحال ككسب المال والتقرب الى الأشراف والأمرء والظهور على الخصوم والمنافسين ونكاية العرب — تقول : اذا فسدت مروءة هؤلاء الرواة وأحاطت بهم مثل هذه الظروف ، كان من الحق علينا ألا نقبل مطمئنين ما ينقلون إلينا من شعر القدماء .  
والعجب أن رواة لم تفسد مروءتهم ولم يعرفوا بفسق ولا بحون ولا شعوبية قد كذبوا أيضاً وانتحلوا . فأبو عمرو بن العلاء يعترف بأنه وضع على الاعشى بيتاً وأنكرتني وما كان النسي نكرت من الحوادث إلا الشيب والصلماء ويعترف الأصمعي بشيء من ذلك .

ويقول اللاحق ابن سيويوه سألته عن إعمال العرب « قِيلاً » فوضع له هذا البيت :

حَذَرُ أُمُورٍ لَا تَهْزِيرُ وَأَمْنٌ مَا لَيْسَ يَنْجِيهِ مِنَ الْقَدَارِ  
وَمَثَلُ هَذَا كَثِيرٌ .

وهذه طائفة من الرواة غير هؤلاء ليس من شك في أنهم كانوا يتخذون الألفاظ في الشعر ، اللغة وسيلة من وسائل الكسب ، وكانوا يفعلون ذلك في

شئ من السخرية والعبث ، نريد بهم هؤلاء الأعراب الذين كان يرئى اليهم في البادية رواة الأمصار يسألونهم عن الشعر والغريب . فليس من شك عند من يعرف أخلاق الأعراب في أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح أهل الأمصار عليهم في طلب الشعر والغريب وعنايتهم بما كانوا يلقون اليهم منها ، قد روا بضاعتهم واستكثروا منها . ثم لم يلبثوا أن أحسوا ازدياد حرص الأمصار على هذه البضاعة ، فجدوا في تجارتهم وأبوا أن يظفوا في بديتهم ينتظرون رواة الأمصار . ولم لا يتولون هم إصدار بضاعتهم بأنفسهم ؟ ولم لا يهبطون الى الأمصار يحملون الشعر والغريب والنوادير الى الرواة فيريحونهم من الرحلة ومشاق السفر ونفقاته ، ويحدثون التنافس بينهم ، ويفيدون من ذلك ما لم يكونوا يفيدون حين لم يكن يقتحم الصحارى اليهم إلا رجل كالأصمعي أو أبي عمرو بن العلاء ؟ وكذلك فعلوا : انحدروا الى الأمصار في المراق خاصة وكثر ازدهار الرواة حولهم فنقلت بضاعتهم ، وأنت تعلم أن اتفاق البضاعة أدعى الى الاتساع ؛ فأخذ هؤلاء الأعراب يكذبون وأسرفوا في الكذب ، حتى أحس الرواة أنفسهم ذلك . فلاصمعي يحدثنا عن أحد هؤلاء الأعراب ، واسمه أبو ضمضم ، أنه أنشد لمائة شاعر أو ثمانين شاعراً كلهم يسمى عمرأ ؛ قال الاصمعي : فعددت أنا وخلف الأحمر فلم تقدر على ثلاثين .

ويحدثنا ابن سلام عن أبي عبيدة أن داود بن مسم بن نيرة ورد البصرة فيما يقدم له الأعراب ، فأخذ أبو عبيدة يسأله عن شعر أبيه وكناه حاجته ؛ فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكره أن تنقطع عناية أبي عبيدة به أخذ يضع على أبيه ما لم يقل ، وعرف ذلك أبو عبيدة .

ونظن أننا قد بلغنا ما كنا نريد من إحصاء الأسباب المختلفة التي حمت

على انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين ، وألقى تضطربنا نحن في هذا العصر الى أن نقف موقف الشك والاحتياط أمام هذا الشعر .

كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الاولى كان يدعو الى انتحال الشعر وتلفيقه سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الاتقياء والبررة ، والحياة السيئة حياة الفسق وأصحاب المجون . فاذا كان الامر على هذا النحو فهل تظن أن من الحزم والفطنة أن قبل ما يقول القدماء في غير نقد ولا تحقيق ؟

وقد قدّمنا أن هذا الكذب والانتحال في الادب والتاريخ لم يكونا مقصورين على العرب ، وإنما هما حظ شائع في الآداب القديمة كلها . نغدير لنا أن نجهد في تعرّف ما يمكن أن تصح اضافته الى الجاهليين من الشعر . وسبيل ذلك أن ندرس الشعر نفسه في ألفاظه ومعانيه بعد أن درسنا ما يحيط به من الظروف .



# الكتاب الرابع

## الشعر والشعراء

١

### قصص وتاريخ

نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا في أن نغير لهم حقائق الاشياء أو أن نسمي هذه الحقائق بغير أسمائها ، لنبلغ رضاهم وتجنب سخطهم . وهما نكن حراصا على أن يرضوا وهما نكن شديدي السكره لسخطهم فنحن على رضا الحق أحرص ، وللعبت بالحق والعلم أشد كرها .

ولن نستطيع أن نسمي حقا ما ليس بالحق ، وتاريخا ما ليس بالتاريخ . ولن نستطيع أن نعترف بأن ما يروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهليين وما يضاف اليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان اليه أو الثقة به ، وإنما كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقينا ولا ترجيحاً ، وإنما تبعث في النفوس ظنونا وأوهاما وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراءة من الاهواء والاغراض فيدرسها محملا ناقداً مستقصيا في النقد والتحليل . فإن انتهى من درسه هذا الى حق أو شيء يشبه الحق أثبتته محتفظا بكل ما ينبغي أن يحتفظ به من الشك



الذى قد يحمله على أن يغير رأيه ويستأنف بحثه ونظره من جديد .  
ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة  
وانما وصلت إلينا من هذه الطريق التي تصل منها القصص والاساطير : طريق  
الرواية والاحاديث ، طريق الفكاهة واللعب ، طريق النكف والانتحال ،  
فنحن مضطرون أمام هذا كله الى أن نحتفظ بحريتنا كاملة ، والى أن نقاوم  
ميولنا وأهواءنا وفطرتنا التي هي مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر .  
ونحن لا نعرف نصاً عربياً وصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة يمكن أن نعلم  
إليها قبل القرآن إلا طائفة من النقوش لا تثبت في الأدب حقاً ولا تنفي منه  
باطلاً . وهي إن أفادت في تاريخ الرسم فذلك كل ما يمكن أن يؤخذ منها الى  
الآن .

القرآن وحده هو النص العربي القديم الذى يستطيع المؤرخ أن يطمئن الى  
صحته ويعتبره مشخصاً للعصر الذى تلى فيه . فأما شعر هؤلاء الشعراء وخطب  
هؤلاء الخطباء وسجع هؤلاء الساجعين فلا سبيل الى الثقة بها ولا الى الاطمئنان  
إليها ، ولا سيما بعد ما بسطنا لك في الكتاب الثانى من الاسباب التي تدعو الى  
الشك في صحتها ، وبعد ما بسطنا لك في الكتاب الثالث من الاسباب التي كانت  
تحمل الناس الى النكف والانتحال .

واذاً فيجب أن يكون لمؤرخ الآداب العربية موقفان مختلفان : أحدهما  
أمام الأساطير والأقاصيص والأخبار التي تروى عن العصر الجاهلى . والثانى أمام  
النصوص التاريخية الصحيحة التي تبندى بالقرآن . وقد بينا لك في الكتاب  
الماضى أن هذا ليس شأن الآداب العربية وحدها ، وانما هو شأن الآداب القديمة  
كلها ، وضررنا لك بالآداب اليونانية والآداب اللاتينية . ولولا أنا لحرص

على الإيجاز لضربنا لك أمثالا أخرى لطائفة من الآداب الحية الحديثة ؛ فلكل أدب قسمه الصحيح وقسمه المتكافئ ، ولكل أمة تاريخها الصحيح وتاريخها المنتحل . ولسنا ندرى لم يريد أنصار القديم أن يميزوا الأمة العربية والآداب العربي من سائر الأمم والآداب ؟ ومن الذى يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الانسانية كلها إلا هذا الجيل الذى كان ينتسب الى عدنان وقحطان ؟ كلا ! الجيل العربي كغيره من الأجيال خاضع لهذه القوانين العامة التى تسيطر على حياة الأفراد والجماعات .

للعرب خيالهم الشعبي . وهذا الخيال قد جدَّ وعمل وأثمر ، وكانت نتيجة جدِّه وعمله وإثماره هذه الأقاصيص والاساطير التى تروى لآعن العصر الجاهلى وحده بل عن العصور الاسلامية التاريخية أيضاً . وقد رأيت فى فصولنا التى ميمناها « حديث الأرباء » أنا نشك فى طائفة من هذه القصص الغرامية التى تروى عن العذريين وغيرهم من العشاق فى العصر الأموى . ويجب حقاً أن نأفى عقولنا — كما يقول بعض الزعماء السياسيين — لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشعراء والكتاب والخلفاء والقواد والوزراء صحيح ، لأنه ورد فى كتاب الأغنى أوفى كتاب الطبرى أوفى كتاب المبرد أوفى سفر من أسفار الجاحظ . نعم يجب أن نأفى عقولنا وأن نأفى وجودنا الشخصى وأن نستحيل الى كتب متحركة : هذا يحفظ الكامل لا يعدوه فيصبح نسخة من كتاب الكامل تمشى على رجلين وتنطق بلسان ؛ وهذا يحفظ كتاب البيان والتبيين فيصبح نسخة م ٤ ؛ وهذا يحفظ أخلاقاً من هذه الكتب فيصبح مزاجاً غريباً ينكلم مرة بلسان الجاحظ وأخرى بلسان المبرد وثالثة بلسان تملب ورابعة بلسان ابن سلاء .

لأنصار القديم أن يرضوا لأنفسهم بهذا النحو من أنحلال الحياة العلمية . أما

نحن فنأبى كل الإباء أن نكون أدوات حاكية أو كتباً متحركة ، ولا نرضى إلا أن تكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتحصيل في غير تحكم ولا طغيان . وهذه العقول تضطربنا ، كما اضطرت غيرنا من قبل ، الى أن ننظر الى القدماء كما ننظر الى المحدثين دون أن ننسى الظروف التي تحيط بأولئك وهؤلاء . فأننا لا أقدم أحداً من الذين يعاصرونى ولا أبرئه من الكذب والانتحال ولا أعصمه من الخطأ والاضطراب . فإذا تحدثت إلى بشىء أو قل إلى عنه شىء ، فأننا لا أقبل حتى أقند وأتحرى ، وأحلل وأدقق فى التحليل . وما أعرف أن أحداً من أنصار القديم أنفسهم يقدم المعاصرين ويطمئن اليهم من غير نقد ولا تبصر . وآية ذلك أنهم يحيون حياتهم اليومية كما يحياها أنصار الجديد ؛ فهم يبيعون ويشتررون ويدخرون كما يبيع غيرهم وكما يشتري وكما يدخرون ، وهم يدبرون أمورهم الخاصة كما يدبرها سائر الناس فى مقدار من الذكاء والفطنة والحذر . فما بهم يصطنعون لكاتبهم الناقد بالقياس الى المعاصرين ولا يصطنعونها بالقياس الى القدماء ؟ وما بهم إذ كانوا يحبون النصديق والاطمئنان الى هذا الحد لا يصدقون البائع حين يزعم لهم أن ساعته تساوى عشرين ، بل يعرضون عليه عشرة وأقل من عشرة ويسامون حتى يتهوا الى ما يريدون ؟ ولو أنهم صدقوا المحدثين واطمأنوا اليهم كما يصدقون القدماء ويطمئنون اليهم لكانوا مضرب الأمثال فى الفطنة والبله والحق . ولكانت حياتهم كدًا وضحكًا وعناء . ولكننا نحمد لهم الله ، فهم باقيا الى معاصريهم أصحاب بصر بالأمر وفطنة بدقائقها وحيالة واسعة لا يخاف من المنازقة ؛ وهم يشترون اللحم كما يشتريه ويبذلون فى الخبز والسمن مثل . . .

ثأ ف . . . هذه الفقرة التي يصطنعونها بين القدماء والمحدثين ؟ ما لهم

يؤمنون لأولئك ويشكّون في هؤلاء ؟

ليس لهذه التفرقة مصدر إلا هذه الفكرة التي تسيطر على نفوس العامة في جميع الأمم وفي جميع العصور ، وهي أن القديم خير من الجديد ، وأن الزمان صائر إلى الشر لا إلى الخير ، وأن الدهر يسير بالناس القهقري : يرجع بهم إلى وراء ولا يمضي بهم إلى أمام ...

زعموا أن القمحة كانت في العصور الذهبية تعدل التفاحة العظيمة حجما ، ثم غضب الله على الناس فأخذت القمحة تتضاءل حتى وصلت إلى حيث هي الآن .

وزعموا أن الرجل من الأجيال القديمة كان من الطول والضخامة والقوة بحيث كان يغمس يده في البحر فيأخذ منه السمك ثم يرفع يده في الجو فيشويه في جنوة الشمس ثم يهبط بيده إلى فمه فيزدد شواءه ازدردا .

وزعموا أن أهل الأجيال القديمة كانوا من الضخامة والجسامة بحيث استطاع بعض الملوك ، أو بعض الأنبياء ، أن يتخذ نخذ أحدهم جسرا يهر عليه الفرات .

فالقديم خير من الجديد ، والقدماء خير من المحدثين . يؤمن العامة بهذا إيماناً لا سبيل إلى زعزعته . وهذا الإيمان يتطور ويتغير ؛ ولكن أصله ثابت . فأصحاب الحضارة والمدنية الذين أخذوا من العلم بحظ لا يؤمنون بمثل هذه الأحاديث التي قدمتها لك ؛ ولكنهم يرون أن الأخلاق منلا كانت أشد استيقاظا في العصور الأولى ، وأن الاقتدة كانت أشد ذكاء ، وأن الابدان كانت أعظم حظا من الصحة . وعلى هذا النحو يكون تفضيل القديم ، لأنه قديم لا نراه من جهة ، ولأننا ساخطون بطبعنا على الحاضر من جهة أخرى .

فهل تظن أن الذين ينقون بخلف وحماد والأصمعي وأبي عمرو بن العلاء  
 ينقون بهم لشيء غير ما قدمت لك ؟ كلا ! كان هؤلاء الناس أحسن من  
 المعاصرين أخلاقاً وأقل منهم ميلاً إلى الكذب ، كانوا أذكى منهم أفئدة ، كانوا  
 أقوى منهم حافظاً ، كانوا أتعب منهم بصائر . لماذا ؟ لأنهم قدماء ! لأنهم كانوا  
 يعيشون في هذا العصر الذهبي ! أليس العصر العباسي عصرًا ذهبيًا بالقياس إلى  
 هذا العصر الذي نعيش فيه ؟

أما نحن فلا نزعم أن القدماء كانوا شرًا من المحدثين ، ولكننا لا نزعم أيضًا  
 أنهم كانوا خيرًا منهم . وإنما أولئك وهؤلاء سواء ، لا تفرق بينهم إلا ظروف  
 الحياة التي تصوّر طبائعهم صوراً ملاءمة لها دون أن تتغير هذه الطبائع . كان  
 القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون ، وكان القدماء يخطئون كما يخطئ المحدثون ،  
 وكان حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدثين ، لأن العقل لم يبلغ من الرقي  
 في تلك العصور ما بلغ في هذا العصر ولم يستكشف من مناهج البحث والنقد  
 ما استكشف في هذا العصر . فإذا أخذنا أنفسنا بأن نقف أمام القدماء موقف  
 الشك والاحتياط فلنسا غلاة ولا مسرفين ، وإنما نحن نؤدّي لعقولنا حقها  
 ونؤدّي للعالم ما له عايناً من دين . وإذا كنا نطلب إلى أنصار القديم شيئاً فهو أن  
 يكونوا منطقيين ، وأن يلائموا بين حياتهم حين يقرأون ويكتبون وحياتهم حين  
 يبيعون ويشتررون .

وإذا قلنا ناول مع الأيجاز الشديد شيئاً من البحث عن الشعر والشعراء في  
 العصر الجاهلي لترى إلى أي غنى سنستطيع أن نطعم من هذه الأشعار والأخبار  
 التي لما رثت بها الكعب والأسفار . ولتبدأ منهم بشعراء الجمن وربيعة .

٢

شعراء اليمن

وهل لليمن في الجاهلية شعراء ؟

أما القدماء فلا يشكون في ذلك وهم يحصون شعراء يمنيين يروون لبعضهم قصائد وبعضهم مقطوعات وبعضهم البيت أو البيتين ، ويروون لهم أخباراً تختلف طولاً وقصراً وتفاوت قوة وضعفاً . ولكنا نقف من هؤلاء الشعراء جميعاً لا نقول موقف الحيلة والشك بل موقف الرفض والانكار . فأمر هؤلاء الشعراء قائم كله على خطأ أساسى أو قائم كله على تكلف قصد به الى الضليل ذلك أن القدماء زعموا أو خيل اليهم أن أهل اليمن عرب كغيرهم من العرب فيجب أن يكون حظهم من الشعر والشعراء كحظ غيرهم من أهل الحجاز ونجد . وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من أن يكون لكل قبيلة شاعرها أو شعراؤها ولا بد من أن تكون السنة اليمنية فصيحة عذبة . منطلقة بجيد الشعر وديته كما كانت السنة العدنانية عامة والمصريين خاصة . وقد كان يصح الوقوف عند هذا كله . وقف الجدول لما قدمنا من المصاعب المادية التى تحول بيننا وبين ذلك ، فقد عرفت أن أهل اليمن كانوا يتكلمون لغة أخرى غير هذه اللغة القرشية التى قيل فيها شعر اليمنيين . وقد عرفت أن ليس من اليسير أن نفترض أن هؤلاء الناس قد استعاروا في الجاهلية لغة قريش لأدبهم وما استحدثوا من شعر وثر . ولو قد فعلوا شيئاً من ذلك لظهر أثره في هذه النقوش التى تركوها والتى استكشفت والتى عرضنا عليك طائفة منها ، لو قد فعلوا لا اتخذوا هذه اللغة القرشية لغة لاريخهم وتخليد آثرهم بالكتابة كما اتخذوها لغة لشعرهم وتخليد آثرهم بالكلام . ولكننا لا نعرف قسماً

واحداً يميناً كتب بلغة قريش أو بلغة تقارب لغة قريش أو بلغة يظهر فيها أقل تأثير لغة قريش . واذن فكيف نستطيع أن نفهم أن يكون لأهل اليمن لغتان مختلفتان أحدهما تتخذ في الكلام والحوار وكتابة التاريخ وتخليد المآثر على العمارات والأبنية وتعامل الناس فيما بينهم وتقربهم إلى آلهتهم ، والآخرى تتخذ للشعر والسجع والشعر والسجع وحدها ؟

ونحن نعلم أنهم سيدكرون هذه القبائل اليمنية التي يقال أنها هاجرت نحو الشمال واستقرت في الحجاز ونجد ونسيت لغة آبائها وانخذلت لغة العدنانيين . ولكنك قد عرفت رأينا في هذه الهجرة وما يحيط بها من شك وما تقوم عليه من وهم ، وعرفت أنها ان صحت كانت صحتها خطراً على نظرية القدماء لأنها تثبت أن القحطانيين هم المسنبرية وأن العدنانيين هم العاربة وأن القحطانية هم الذين تعلموا العربية ونسوا لغة آبائهم بعد أن كان اسماعيل بن ابراهيم أول من تعلم العربية ونسى لغة أبيه . على ان فساد رأى القدماء في هذا الشعر الجاهلي لا يقف عند هذا الحد الذي يبناء فهم يروون شعراً عربياً قرشى اللغة واللهجة لقوم من اليمن لم يهاجروا إلى الشمال ولم يستوطنوا نجداً والحجاز وإنما استقروا حيث كان آبائهم من الجنوب وحيث كانت السيطرة للغة الجنوب أو لغات الجنوب .

بل هم لا يكتفون بهذا وإنما يتجاوزونه إلى شيء نراه أعجوبة الاعاجيب ونرى أنه لو صح لا ضطر اللغويين جميعاً إلى أن يغيروا نظرياتهم في لغة العرب فهم يروون شعراً أقوم عاصروا اسماعيل بن ابراهيم أو عاصروا أبناءه الادميين . ولو قد صح هذا الشعر لكانت هذه اللغة القرشية التي نزل بها القرآن من القدم وبهذه المعية بحيث لا نظن ولا تصور . ويكفي أن تقرأ هذا الشعر الذي يضاف إلى جزمهم بمعرفة أن هذا الأمر كله خلط واضطراب وأن هذا الشعر الذي يضاف

الى الذين عاصروا اعميل انما هو كشمع عاد وشمود وطسم وجديس لا قيمة له ولا غناء فيه ، صنعه القصاص صنعة وتكلفوه نكافأ رغبة في الفكاهة أو تزيين القصص او تفسير ما يتصل ببناء الكعبة واخذ عصا العرب حولها . انظر الى هذا الشعر الذى يضاف الى مضاى بن عمرو من اصهار اعميل :

كأن لم يكن بين الحجون الى الصفا	أنيس ولم يسمر بمكة ساهرا
ولم يترجع وسطه فجنسوه	الى المنحنى من ذى الاريكة حاضرا
على نعم كنا أهلها فأبدنا	صروف الاليالى والجلود العواتر
وأبدلنا ربى بها دار غربة	بها الذئب يعوى والعدو المخامر
وبدلت منهم أوجها لا أريدها	وحير قد بدلتها واليحابر
فان تمل الدنيا علينا بكل كل	ويصبح شر يننا وتشاجر
فنحن ولالة البيت من بعد ثابت	نمشى به والنظير اذ ذاك ظاهر
وأنكح جدى خير شخص علمته	فأبناؤه منا ونحن الأصاهر
وأخرجنا منها المليك بقدرة	كذلك يالاساس تجرى المقادر
فصرنا أحاديثا وكنا بضبطة	كذلك عصتنا السنون الغوابر
وسحت دموع العين تبكى لبللة	بها حرم أمن وفيها المشاعر
ويا ليت شعرى من باجباد بعدنا	أقام بمفضى سيله والظواهر
فبطن منى أمسى كأن لم يكن به	مضاى ومن حقي عدى عمر
فهل فرج آت بشئ نخبه	وهل جزع منجيك مما تحذر

فلو صح هذا الشعر لكانت اللغة التى تعلمها اسماعيل بن ابراهيم من اصهاره الجرميين قبل الاسلام بأكثر من خمسة عشر قرناً هي هذه التى تراها فى هذا



الكلام سهلة لينة لا شدة فيها ولا عنف مستقيمة قواعد النحو والصرف والعروض والقافية على ما كانت تستقيم عليه للقرشيين أيام النبي وبعد ظهور الاسلام . وما عرف أحد أن لغة استعصت على التطور الطبيعي كما استعصت هذه اللغة دون أن تكون مقدسة أو كاللقدسة . على أن الرواة كما قدمت لك يروون شعراً للحميريين أحب أن تنظر فيه فسترى أنه كشعر الجرهميين الذين أصهر إليهم الممعل . وليس في ذلك شيء من الغرابة فقد كان الحميريون والجرهميون عرباً عاربة وإنما الغريب هو أن يكون شعر هذه العرب العاربة أدنى إلى السخف والرداءة وأبعد عن الجودة والمناقة من شعر أولئك العرب المستعربة الذين تعلموا منهم . على أن ذلك قد لا يكون غريباً فرب تلميذ تفوق على أستاذه ورب عرب مستعربة كانت أملاك للعربية وأقدر عليها من العرب العاربة . وانظر إلى هذا الشعر الذي يضاف إلى حسان بن تبع :

أبها الناس إن رأيي يريني	وهو الرأي طوفة في البلاد
بالموالي وبالقنابل تردى	بالبطاريق مشية العواد
وبحيش عروم عربي	جفل يستجيب صوت المنادى
من تميم وخضف وإياد	والبهايل حمير ومراد
فذا سرت سارت الناس خافي	ومى كلجبال في كل واد
سقى ثم سقى حمير قومي	كأس خمر أولى النوى والهاد

فما ترى في هذا الشعر ولا سيما حين نقيسه إلى ما قدمناه لك في الكتاب الذي من نصوص حميرية وتقارن بينه وبين هذه النصوص في اللفظ والمعنى والصرف ؛

وقد يكون من الاطالة وإضاعة الوقت أن نمضى فى رواية هذا الشعر وأن نقف عند الشعراء الذين يضاف اليهم . وقد يكون من الحق علينا أن ننصرف عن هذا الهزل الى شئ من جد القول ، فقد يستطيع أنصار القديم أن يصمدوا حتى يصلوا السماء السابعة وأن يهبطوا حتى يصلوا الارض السابعة دون أن ينعوا غير أنفسهم بأن هذا الكلام وأمثاله قديم قد صدر عن أهل الجنوب فى العصور التى يقال إنه قبل فيها . ونحن قد قدمنا لك فى الكتاب الذات الأسباب التى دعت الى انتحال هذا الشعر وأمثاله لتجديد اليانيسه ورفع شأنها واثبات أن لها سابقه فى الجاهلية تستطيع أن تثبت بها أمام نبوة المضرين وخلاقهم .

ومن غريب الأمر انك نحصى شعراء اليمن هؤلاء وتقرأ ما يضاف اليهم من الشعر فتراه كله على هذا النحو من السهولة والسخف واللين والاضطراب ، لا نستثنى منه إلا ما يضاف لامرئ القيس وستعرف رأينا فيه .

لم يكن لليمن فى الجاهلية اذن شعراء ، وما كان ينبغى أن يكون لها شعراء لأنها لم تكن تتكلم العربية ولا تلم بها إلاماً يكفى لأن تتخذها لها لغة الشعر . ومع ذلك فنفسر هذا الشعر واتسابه الى قائله لا يحتاج الى مشقة ولا الى عناء إن أنت أحسنت التفكير فيما قدمنا بين يديك فى الكتاب الثالث . وأنت ان تقرأ شعر شاعر من هؤلاء اليمنيين الا رأيته متصلاً من قريب أو من بعيد بسبب من هذه الأسباب التى قدمناها فى الكتاب الثالث : متصلاً بالدين متصلاً بالسياسة ، متصلاً بالقصص ، متصلاً بالأساطير . ولولا اتقاء الاطالة لضربنا لك الأمثال . ولكن شيئاً واحداً يجب أن نقف عنده وقفة قصيرة لأنه يقيم الدليل الذى لا يقبل الشك على ما نريد إثباته من أن هذا الشعر منحول مصنوع بعد الاسلام لسبب من هذه الأسباب التى قدمناها . ذلك هو أن كثرة هؤلاء الشعراء من اليمنيين

إنما تذكر ويروى لها الشعر بأزاء طائفة من القصص منها الغريب ومنها غير الغريب ، فيذكر بعض هؤلاء الشعراء بأزاء ما كان حول السكبة من خصومة في قصة لا شك في أنها متكاملة مصطنعة يدل على ذلك لفظها كما يدل على ذلك ما فيها من تكلف لتفسير أسماء الأماكن والجبال وتفسير ما كان في مكة من عادة معروفة أو سنة متوارثة ، ويذكر بعضهم بأزاء ما يقال من أن بعض ملوك حير قد غزا فأمعن في الغزو وبسط سلطانه على أقطار الأرض ، ويذكر بعضهم على أنه كان من المعبرين الذين مد الله لهم في الحياة حتى شموها فهم يتمنون الموت ويظهرون الزهد في الناس وذلك شأن زهير بن جناب الكلبي وغيره ممن قدمنا الإشارة إليهم ، ويذكر بعضهم بأزاء هذه الخصومات التي يقال إنها وقعت بين المدنانية والقحطانية في الجاهلية فانتصرت فيها المدنانية على القحطانية انتصارات باهرة قن بها بعض المحدثين من المؤرخين فبنوا عليها نظريات ضخمة وزعموا أن المدنانية أذعننت للقحطانية حيناً طويلاً من الدهر ثم بدا لها فنارت بساداتها وانتصرت عليهم وكان قائدها إلى هذا النصر كليب الذي يذكر في حرب البسوس ؛ ثم ينتقلون من التاريخ السياسي إلى التاريخ الأدبي فيرون أن هذا الاستقلال الذي ظفرت به عدنان قد أحدث لها نهضة عقلية وأدبية نشأ عنها الشعر العربي المدناني .

ولسنا ننفي الخصومة بين المدنانية والقحطانية في الجاهلية ، ولسنا ننفي خضموع المدنانية للقحطانية وثورتها بها وانتصارها عليها وظفرها بالاستقلال ، لا ننفي شيئاً من ذلك ولا ننبه لأننا لم نظفر بعد بالنصوص التاريخية القاطعة أو المرجحة التي من ذلك وإنما وقف من هذا كله موقف الشك أو بمباراة أدق وقف من هذا كله موقفاً بأزاء ما يروى القصص من الأحاديث والأخبار

والأساطير حتى نجد من الأدلة التاريخية ما يكفي لترجيح النفي أو الإثبات .  
هذه الخصومات التي يقال إنها كانت بين العدنانية والقحطانية أنطقت  
فيما يظهر طائفة من الشعراء بشعر كثير بقيت لنا منه نماذج مفرقة في كتب  
الادب . وكنا نود لو استطاعت هذه النماذج أن تثبت للنقد الأدبي والتاريخي  
فلو قد ثبتت لوضعت مسألة اللغة الادبية في اليمن موضع البحث ولا كرهتنا على  
أن نلتبس لها حلاً ، ولكن القراءة اليسيرة لهذه النماذج كفيلة بأن تقنعك بأن  
هذا الشعر لا يمكن أن يكون جاهلياً وإنما هو شعر اسلامي أنشأته العصبية المضرية  
اليمنية . وهنا نقف أمام طائفة من الاعاجيب في تقن القصص لارضاء العصبيات  
وتأييدها ، فأنت حين تقرأ ما يروى من الشعر الذي قيل في يوم الكلاب  
الثاني ترى عجباً ، ترى طائفة من الشعراء اليمنيين يثنون على مضر ويغنون في مدحها  
والاشادة بذكرها ، وذلك لان المضر في هذا اليوم كان لقبيلة مضرية هي تميم  
على طائفة من القبائل اليمنية منها الحميري ومنها السكهلاني ، وقد انهزمت فيما  
يقول القصص جموع اليمن هزيمة منكرة وأسرت طائفة من ساداتهم وأسرقائدهم  
عبد يغوث وقتل ورثى نفسه قبل أن يموت وانطلقت أسنة الشعراء من المنهزمين  
بالاعتذار عن الهزيمة فيتخذون من هذا الاعتذار وسيلة الى الاسراف في الثناء  
على التميميين وما كان لهم من شجاعة وبأس واقدام . ولكنك لا تشك وأنت  
تقرأ هذا الشعر في أن الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه وإنما هو شعر صنعه  
قصاص تميم والمروجون للعصبية التيممية وقصدوا الى انطاق اليمنيين أنفسهم بفضل  
المضريين عامة وتيمم خاصة . واليك طائفة من هذا الشعر لن نحتاج الى شرح  
ولا الى تفسير لا في مادتها ولا في معناها . فانظر أولاً الى هذه القصيدة التي  
تضاف الى عبد يغوث واقرأها وما أرى الا أنك سنذكر كما ذكرت أنا حين

قرأتها قصيدتين شائعتين أحدهما لمالك بن الریب التیمی یرثی بها نفسه وقد  
لدغته حیة فأحس الموت أيام معاویة ، والاخری اللامیة المشهورة الی تضاف  
الی امری القیس والی ستمحدث عنها بعد حین والی . طلمها « الا انعم صباحا »

ألا لا تلوانی کفی اللوم ما ینا	فما لکما فی اللوم نفع ولا لیا
ألم تعلمی أن الملامة نفعها	قلیل وما لومی أخی من شمالیا
فیا راکباً إما عرضت فبانها	ندامای من نجران ألا تلاقیا
أبا کرب والأبهمن کلیهما	وقیساً بأعلى حضره ووت الیانی
جزی الله قومی بالکلاب ملامة	صریحهم والآخرین الموالی
ولو شئت نجتنی من الخیل نهدة	ترى خلفها الحو الجیاد توالی
ولکننی أحمی ذمار أیکم	وکان الرماح تحتظفن الحامیا
وتضحک منی شیخة عبشمة	کان لم ترى قبلی أسیراً یانی
وقد علمت عرسی ملیکة انی	أنا الیث معدواً علیه وعادیا
أقول وقد شدوا لسانی بنسمة	أعشر تبم أطلقوا لی لسانی
أعشر نیم قد ملکتم فأسجحوا	فلن أخاکم لم یکن من بوائیا
فان تقتلونى تقتلوا بی سیداً	وان تطلقونی تحرّبونی بمالی
أحقاً عباد الله أن لست ساءماً	نشید الرعاء المعزین المتالی
وقد کنت نهار الجزور ومعمل المطی	وأمنی حیث لا حی ماضیا
وأنحر للشرب الکرام مطیتی	وأصدع ین القینین ردائی
وعادیة سوم الجراد وزعتها	بکفی وقد أنموا الی العوالیا
کأنی لم أركب جواداً ولم أقل	نخلی کرى نفسی عن رجالیا
ولم أسبأ الزق الروی ولم أقل	لأیسار صدق أعظموا ضوء ناریا

وانظر الى هذه القصيدة التى تضاف الى البراء بن قيس الكندى وحدثنى  
بعد ذلك أظن ان تميميا يستطيع ان يأتى على تميم بخير مما أتى به هذا الكندى  
الموتور، بل أظن أن مضرىا يستطيع أن ينال الجانية بشر مما نالها به هذا  
اليماني من قبيح المسبة :

قتلنا تميم يوماً جديداً	قلل عاد وذاك يوم الكلاب
يوم جئنا يسوقنا الحين سوقا	نحو قوم كأنهم أسد غلب
سرت في الازد والمذاحج طرا	وبكيل وحاشد الانساب
وبنى كعدة الملوك ونظم	وجزام وحمير الارباب
ووراد وخنعم وزيد	وبنى الحارث الطوال الرغاب
وحشدنا العميم نرجو نهايا	فلقينا البوار دون النهاب
لقيتنا أسود سعد وسعد	خلقت في الحروب سوط عذاب
تركوني مسهلاً في وثاق	أرقب النجم ما أسيع شرابي
خائفاً للردى ولولا دفاعي	بمئين عن مهجتي كالمضاب
لسقيت الردى وكنت كفومي	في ضريح مغيباً في التراب
تذرف الدمع بالعويل نسائي	كذساء بكيت قنيل الرباب
فلعيني على الأولى فارقوني	درر من دموعها بانسكاب
كيف أبهى الحياة بعد رجال	قتلوا كلاً أسود قتل الكلاب
منهم الحارثي عبد يغوث	وبزيد الفتيان وابن شهاب
في مئين نعدّها ومئين	بعد ألف منوا بقوم غضاب
برجال من العرائن شم	أسد حرب مححوضة الأنساب

وهذه القصيدة التى تضاف الى وعلة بن عبد الله الجرمي أبلغ من قصيدة

البراء بن قيس الكندى فى التناء على تميم والنعى على اليمانية . وكلاهما تشتركان فى ضعف اللفظ وسقمه وسوء النظم حتى أن الكلف ليلس فيها لمساً كما يلس فى المنظومات العلمية ولا سيما حين تعرضان لنظم أسماء القبائل والأشخاص .  
قل وعلة :

عدلتنى نهـد قـلت نهـد	حين جاشت على الكلاب أخاها
يوم كـنا لـديهم طير ماء	وتميم صقورها وبرزاها
لا نلوهـوا على الفرار فسعد	يا نهـد بخافها من يراها
انما هما الطامان اذا ما	كره الطعن والضراب سواها
تركوا مذحجاً حديثاً مشاعاً	مثل طسم وحمير وصداها
يا لفحطان وادعوا حتى سعد	وابتغوا سلمها وفضل نداها
ان سعد السعد أسد غياض	باسل بأسها شديد قواها
فضحت بالكلاب حارب بن كعب	وبنو كـندة الملوك أبـها
أسلموا للنون عبد يغوث	وبعض الكبول حولاً يراها
بصد ألف سقوا المنية صرفا	فأصابـت فى ذاك سعد منهاها
ليت نهـداً وجـرمها ووراداً	والمذاحيج ذو اناة نهاها
عن تميم فلم تكن ققع قاع	تبدرها ربابها ومنـهاها

وليس خيراً من هذا الشعر فى اللفظ والمعنى والأسلوب ولا أقرب منه الى الصحة ما يضاف الى الشعراء الذين يقال إنهم ذكروا يوم الكلاب الاول وما كان فيه من انهرام تميم عن ملكها شرحبيل بن الحارث الكندى أمام ربيعة وأكبر الظن أن العصبية اليمانية أو العصبية لربيعة هى التى أنطلقت أولئك الشعراء بهذا الشعر لئلا يضر من ناحية ومدح اليمانية والربيعة من ناحية أخرى . ولنضرب

لهذا الشعر مثلاً بهذا الكلام الذى يضاف الى مديكرب بن الحارث فى رثاء أخيه شرحبيل :

ان جنبى عن الفراش انساب كنتجافى الاسرّ فوق الغراب  
من حديث نى الى فلا ترقاً م عيني ولا أسيف شرابى  
مرة كالدعاف اكسها الناس م على حرمة كالتهاب  
من شرحبيل اذ تعاورة الارماح م فى حال لذة وشباب  
يا ابن امى ولو شهدتك اذ ندعو م نيماً وأنت غير محاب  
لتركت الحسام فنجرى طلباه من دماء الاعداء يوم الكلاب  
ثم طاعنت من ورائك حتى نبلغ الرحب أو تبرز ثيابى  
يوم ثارت بنسو تميم وولت خيلهم ينقن بالاذئاب  
ويحكم يا بنى اسيد انى ويحكم ربكم ورب الرباه  
ابن معطكم الجزيل وحايكم م على الفقر بلتين اللباب  
فارس يضرب الكيبة بالسيف م على نحره كنضج المذاب  
فارس يضرب الكياة جرى محه فرح كلون الغراب

وأنت تستطيع أن تلحق بهذا الشعر فى غير تردد ولا اضطراب ما يضاف الى المضرين أنفسهم مما يتصل بيومى الكلاب وغير يومى الكلاب من هذه الايام التى كانت بين الجنية والمضرية قبل الاسلام . فكل هذا الشعر من انسحال القصاص ونكافهم قصصوا به الى الفكاهة حيناً والى تزيين القمص وتكميله حيناً آخر والى نشر الدعوة والترويج للمصيبة مرة ثالثة . وسترى حين ننتقدم فى قراءة هذا الكتاب انا سنقف نفس هذا الموقف بازاء طائفة كثيرة من الشعر الذى



يتصل بالمواقع والايام التي كانت بين القبائل الربية والقبائل المضرية . ولكن بين اليمنيين والربيعيين من ناحية والمضريين من ناحية أخرى فرقاً عظيماً ، فكثرة الشعر الذي يضاف الى اليمنيين والربيعيين كما رأيت وكما سترى منصلة بهذه الايام والمواقع وبطائفة من النوادر والأعاجيب والاحاجي وقل أن تعرف لأولئك وهؤلاء شاعراً استقل بالشعر ولم يتخذ وسيلة الى تسجيل طائفة من المفاخر أو طائفة من المثالب التي كانت تضاف الى قبيلته . بينما الأمر على غير ذلك بالقياس الى المضريين ، فلم يشرعهم الذي لا شك في أنه منحول منكاف لئلا ما نحل له الشعر الربيعي وتكاف ، لم يشرعهم الذي يتصل بالقصص والايام والمصبيات ، ولكن لم يغير هذا الشعر شعراً آخر لا يتصل بالقصص ولا بالمصبيات وانما يتصل بطائفة من الشعراء اتحنوا الشعر لهم . هنة ووقفوا حياتهم عليه . على أن الأمر اذا فكرت مختلف ، فخط اليمن من هؤلاء الشعراء قابل أو قل لا يكاد يوجد ، فليس لها في الجاهلية شاعر الا امرؤ القيس وسترى رأينا فيه . وليس لها في الاسلام شاعر فحل وانما شعراء الجاهلية في الاسلام مخترعون اختراعاً دون أن يكون لهم وجود تاريخي صحيح كوضاح اليمن ، أوهم ضعاف متأخرون في الطبقة وانما نريد العصر الاموي وصدر الاسلام ، فاما في العصر العباسي فقد أصبح الشعر شائعاً بين العرب من أهل الشمال والجنوب والموالي أنفسهم فلا ينبغي اذن أن يفتد بالهائيين ولا بالسيد الحميري فهؤلاء كانوا كأبي نواس وابن الرومي والمنابي الذين لم يكونوا من العرب في شيء ، قد قالوا الشعر عن تعلم وصناعة وقلوه في غير لغتهم الطبيعية أو قل اتهم قلوبهم في هذه اللغة التي أصبحت بحكم الدين والسياسة لغة الأدب . ليس لليمن في الجاهلية شعراء وحظها من الشعر في الاسلام قليل ضئيل وذلك لانهم لطبيعة الاشياء ، فلم تكن العربية لغة اليمن في الجاهلية ،

فلما جاء الاسلام أخذ بعض اليمنيين يتعلم العربية وينكاف الشعر فيها فكان  
حظهم في هذا كحظ الموالي من الفرس الذين تعلموا العربية وتكافوا الشعر فيها  
لأسباب سياسية وعصبية كما رأيت في الكتاب الثالث . وكان شعراء اليمن في  
الاسلام كشعراء الموالي قليلين ضعافاً متأخرين في الطبقة متصليين بالاحزاب  
والعصبيات . ولعل أظهر هؤلاء الشعراء أعشى همدان وقد كان شاعر الجاهلية وشاعر  
عبد الرحمن بن الأشعث خاصة وقد قلله الحجاج .

أما ربيعة فحظها من الشعر والشعراء في الجاهلية أقل من حظ المضرين  
ولكنه أكثر من حظ الجبن . فلو أن ربيعة شعراء فحولاً في الجاهلية  
ولكنهم لا يروون هؤلاء الشعراء الفحول الا شيئاً قليلاً من الشعر نحن مضطرون  
الى رفضه كما سترى عند . نعرض اشعر ربيعة بعد حين . فذا جاء الاسلام  
فحظ ربيعة من الشعر دون حظ مضر وفوق حظ الجبن دائماً . ولربيعه فحل في  
الاسلام اسنطاع أن يناهض فحول مضر جميعاً وهو الأخطل . ولربيعه شاعر  
آخرون الأخطل ولكنه من كبار الشعراء هو القطامي . ثم لربيعه شعراء آخرون  
ولكنهم قليلون ضغف متأخرون في الطبقة كشعراء الجبن . وهذا أيضاً ملائم  
لطبيعة الاشياء . فقد كانت ربيعة عدوانية تريد أن تكون من عرب الشمال  
قريبة الموطن والنسب واللغة من المضريين ، ولكنها لم تكن تكلم لغة قريش قبل  
الاسلام ، فأكبر الظن أن يكون شعرها الجاهلي قد حمل على شعرائها حملاً فلما  
كان الاسلام كان استعراؤها أسرع وأيسر من استعرا ب الجبن ومن استعرا ب الموالي  
فنجم فيها الشعراء ونبع فيها الأخطل والقطامي . فاما مضر فقد كان لها في الجاهلية  
شعراء ومن قبائل مخنافة منها . في قيس ونعيم وضبة وغيرها . وكان هؤلاء الشعراء  
ينخذون الشعر صناعة وفناً وكان كل شيء يدل على أن هؤلاء الشعراء ينالون نهضة

عقلية فنية في هذا الأقليم من جزيرة العرب ؛ فلما جاء الاسلام لم تضعف هذه النهضة بل قويت واشتد أمرها وكثر عدد الشعراء وكثر النابهن منهم واشتدت الخصومة والمنافسة بينهم طوال العصر الأموي وصدرًا من العصر العباسي . فكل هذا يدل على أن الشعر أصيل في مضر أصيل وطبيعي ، نشأ كما سترى حين نهضت مضر وقوى حين قويت هذه النهضة وبلغ أشده وآتى ثمره الطيب حين انتهت مضر في الاسلام الى أقصى حفظها من النهضة والقوة في جميع فروع الحياة بينما الشعر لم يكن طبيعياً ولا أصيلاً في اليمن ولا في ربيعة . فتفاوت حظ اليمنيين والربيعيين من الشعر حين تعلموا العربية الفرشبة بتفاوت قريبهم من أهلها واستعدادهم لاقتانها وحظهم من الفن الأدبي .

ومن هنا ترى أن النظرية التي أشرنا اليها في السكاب الثاني وهي نظرية تنقل الشعر في القبائل ليست نظرية صحيحة ولا طبيعية ولا ملائمة للواقع من الأشياء . فلسنا نفهم أن ينشأ الشعر في اليمن ثم ينتقل منها الى ربيعة ثم الى قيس من مضر ثم الى تميم على نحو ما قل القدماء ، وإنما نفهم أن ينشأ هذا الشعر العربي في مضر وينقل منها الى أقرب القبائل العربية اليها طبيعة ولغة ووطناً الى ربيعة ، ثم الى قبائل عربية أخرى أبعد من ربيعة ولكنها تعلمت هذه اللغة العربية واشتركت في حياة العرب السياسية والدينية ونافست مضر وربيعة منافسة قوية غار بهما سلاحهما وهو الشعر ، وهذه القبائل هي القبائل اليمنية . ثم انتقل في الوقت نفسه الى أمم أخرى ليست من العرب في شيء بل ليست من الساميين في شيء . ولكنها تعلمت العربية كاليمنيين وشاركت العرب في حياتهم السياسية والدينية ونافستهم منافسة قوية وحاربتهم بسلاحهم وهو الشعر وهذه الامم هي الفرس وغيرهم من هذه الشعوب التي خضعت لسلطان المسلمين .

وهما اعتراض نظنه آخر مهم في كناية أنصار القديم ، ولكنك ستري أنه لن يكلفنا مشقة ولا عناء . فلأن أنصار شعراء ، ولخراعة شعراء ، ولقضاة شعراء ، وهذه القبائل كلها يمنية وقد صح لهؤلاء الشعراء فيما يظهر شعر كثير . وهما نفعل فلن نستطيع أن نكر شعر حسان وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك ، وإن نستطيع أن نكر أن عبد الرحمن بن حسان قد أخذ الشعر عن أبيه ونبغ فيه وظهر بعده ابنه سعيد بن عبد الرحمن فكانت له سلسلة تشبه سلسلة زهير ، وكان الأحرص الانصارى من نوايغ الشعراء . ولأن أنصار في الجاهلية شعراء آخرون متفوقون ليسوا أقل حظاً في الابداع من شعراء مضر ومن التحكم أن يرفض شعر هؤلاء لأنهم يمنيون ليس غير . وكل هذا حق . ولكننا لا نرفض شعر هؤلاء وإنما نقف منه موقفنا من شعر مضر لأن هذا الشعر مضرى ولأن أصحابه مضريون . فلأن أنصار أن يعتقدوا أنهم يمنيون ولأن أنصار القديم أن يعدوهم يمينيين ولكننا نحن لا نعرف مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت لنا هذه اليمينية وإنما نعرف أن هؤلاء الناس كانوا يقيمون في الحجاز ولا نعرف عنهم شيئاً قبل قدومهم إلى الحجاز بل لا نعرف متى قدوموا إلى الحجاز ، فهم عندنا حجازيون قد استوطنوا الحجاز وتكلموا لغته ولم تكن لهم لغة أخرى وهذا كل ما نريد عندنا نذكر المضريين فقد رأيت في الكتاب الثاني أنا نستعمل ألفاظ مضر وربيعة وهذا نانا وقحطان وحير لا نريد بها معانيها التي كان يفهما النسابون وإنما هي ألفاظ شاعت وإنما الناس فنحن نستعملها ونريد بها المواطن الجغرافية ، فنحن لا نعرف عدنان ولا قحطان ولا مضر ولا ربيعة وإنما نعرف الحجاز ونجداً واليمن والعراق ، نعرف هذه المواطن التي كانت مستقر هؤلاء العرب ونعرف أن هذه اللغة القرشية كانت قبيل الاسلام ظاهرة في الحجاز ونجد . فإذا ذكرنا مضر فنما نريد هؤلاء العرب

الذين كانوا يتكلمون هذه اللغة ويتخفونها مظهراً لحياتهم الأدبية . ومن الذى يستطيع أن يزعم أنه يعرف اتصال الرومانيين بأهل طروادة اتصالاً تاريخياً صحيحاً ؟ ومع ذلك فقد كان الرومانيون يزعمون أنهم هاجروا من طروادة الى ايطاليا . وقل مثل ذلك فى كل هذه الاحاديث التى تنتحلها الشعوب لتصل أنسابها بالشعوب القديمة ، فقد زعم بعض اليونان أنهم من سلالة الفينيقيين ، وزعم بعضهم الآخر أنهم من سلالة المصريين . ونحن الآن عرب من الوجهة الادبية مما يكن نسبنا فى حقيقة الامر ، لكن متصلين بالمصريين القدماء أو باليونان أو بالترك أو بمن شئت من الشعوب التى غزت مصر واستقرت فيها فذلك كله لا يغير حقيقة علمية واقعة وهى أن لغتنا هى هذه اللغة العربية القرشية لا نعرف غيرها لغة طبيعية لنا منذ قرون .

ذلك شأن الانصار ومن اليهم من هؤلاء العرب الذين استوطنوا شمال البلاد العربية وظهر عليهم التاريخ وهم يتكلمون لغة هذا الشمال ويتخذون عاداته ونظمه السياسية والاجتماعية والدينية . فشر هؤلاء الانصار مضرى كشر قريش وقيس وتميم بل كشر اليهود الذين استعمروا شمال الحجاز وتعلموا لغة أهله وشاركوهم فيما كانوا يقولون من شعر .

وخلاصة هذا البحث الطويل أنا نرفض فى غير تردد كل ما يضاف الى اليمن وأهلها من شعر ولكننا لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل الذى اعتدت به الجمانية واتخذته لها نغماً والذى اعتدت به العرب كلها فى عصر من العصور حتى اخذت فى أنه أكبر شعراء العصر الجاهلى هو امرئ القيس ، نقول لا نستطيع أن نرفض نعر هذا الرجل جملة دون أن نقف عنده وقفة خاصة

٣

امرؤ القيس - عبيد - علفمة

لمل أقدم الشعراء الذين يروى لهم شعر كثير ويتحدث الرواة عنهم بأخبار كثيرة فيها تطويل وتفصيل هو امرؤ القيس .

ونحن نعلم أن الرواة يتحدثون بأسماء طائفة من الشعراء زعموا أنهم عاشوا قبل امرئ القيس وقالوا شعرا ، ولكنهم لا يروون هؤلاء الشعراء إلا البيت أو البيتين أو الأبيات . وهم لا يذكرون من أخبار هؤلاء الشعراء إلا الشيء القليل الذي لا يغنى . وهم يطلبون قلة الأخبار والأشعار التي يمكن أن تضاف إلى هؤلاء الشعراء بعيد العهد وتقدم الزمن وقلة الحفاط . وقد رأيت في الكتاب المنصو أن قليلا من النقد لما يضاف إلى هؤلاء الشعراء ينهى بك إلى جحود ما يضاف إليهم من خبر أو شعر . فلندع هؤلاء الشعراء ولنقف عند امرئ القيس وأصحابه الذين يظهر أن الرواة عرفوا عنهم ورووا لهم الشيء الكثير .

من امرؤ القيس ؟ أما الرواة فلا يخافون في أنه رجل من كندة . ولكن من كندة ؟ لا يختلف الرواة في أنها قبيلة من قحطان ، وهم يختلفون بعض الاختلاف في نسبها وتفسير اسمها وفي أخبار ساداتها . ولكنهم على كل حال يفتقون على أنها قبيلة يمانية ، وعلى أن امرأ القيس منها .

فأما اسم امرئ القيس واسم أبيه واسم أمه فاشيا . ليس من اليسير الاتفاق عليها بين الرواة ، وقد كان اسمه امرأ القيس ، وقد كان اسمه حندجا . وقد كان اسمه قيسا . وقد كان اسم أبيه عمرا ، وقد كان اسم أبيه حُجْرا أيضا . وكان اسم

أمه فاطمة بنت ربيعة أخت مُمَاهِل وكَلْب، وكان اسم أمه تَمِيلك . وكان امرؤ القيس يعرف بأبي وهب ، وكان يعرف بأبي الحارث . ولم يكن له ولد ذكر . وكان يشد بناته جميعاً . وكانت له ابنة يقال لها هند ، ولم تكن هند هذه ابنته وإنما كانت بنت أبيه . وكان يعرف بالملك الضليل ، وكان يعرف بنى القروح .

وعليك أنت أن تستخلص من هذا الخليط المضطرب ما تستطيع أن تسميه حقاً أو شيئاً يشبه الحق . وأى شيء أيسر من أن تأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لا شك فيه ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن اسمه حسدج ابن حجر ، ولقبه امرؤ القيس ، وكنته أبو وهب ، وأمّه فاطمة بنت ربيعة . على هذا اتفقت كثرة الرواة وإذا اتفقت الكثرة على شيء فيجب أن يكون صحيحاً أو على أقل تقدير يجب أن يكون واجهاً .

أما أنا فقد أطمئن إلى آراء الكثرة ، أوقد أرائى مكرهاً على الاطمئنان لآراء الكثرة ، في المجالس النيابية وما يشبهها . ولكن الكثرة في العلم لا تنفى شيئاً ، فقد كانت كثرة العلماء تنكر كروية الأرض وحركتها ، وظهر بعد ذلك أن الكثرة كانت مخطئة . وكانت كثرة العلماء ترى كل ما أثبت العلم الحديث أنه غير صحيح . فالكثرة في العلم لا تنفى شيئاً .

وإذا فليس من سبيل إلى أن تقبل قول الكثرة في امرئ القيس ، وإنما السبيل أن نوازن بينه وبين ما نزع القلة . وليس إلى هذه الموازنة المنتجة من سبيل إذا لاحظت ما قدمناه في الكتاب الماضي من هذه الأسباب التي كانت تميل على الانتحال وتكلف التمسك .

وإذاً فإنا نستطيع أن نفصل بين الفريقين المختلفين ، وإنما نحن مضطرون إلى أن نقبل ما يقول أولئك وهؤلاء . على أن الناس كانوا يتحدثون به دون أن

نعرف وجه الحق فيه . ولعل هذا وأشباهه من الخلط في حياة امرئ القيس أوضح دليل على ما نذهب اليه من أن امرأ القيس إن يكن قد وجد حقاً — ونحن نرجح ذلك ونكاد نوقن به — فإن الناس لم يعرفوا عنه شيئاً إلا اسمه هذا ، وإلا طائفة من الأساطير والأحاديث تتصل بهذا الاسم .

وهنا يحسن أن نلاحظ أن الكثرة من هذه الأساطير والأحاديث لم تشع بين الناس إلا في عصر متأخر : في عصر الرواة المدونين والقصاصين . فأكبر الظن إذاً أنها نشأت في هذا العصر ولم تورث عن العصر الجاهلي حقاً . وأكبر الظن أن الذي أنشأ هذه القصة ونماها إنما هو هذا المكان الذي احبته قبيلة كندة في الحياة الاسلامية منذ تمت للنبي السيطرة على البلاد العربية الى أواخر القرن الأول للهجرة . فنحن نعلم أن وفداً من كندة وفد على النبي وعلى رأسه الأشعث بن قيس . ونحن نعلم أن هذا الوفد طلب — فيما نقول السيرة — الى النبي أن يرسل معهم مققماً يعلمهم الدين . نحن نعلم أن كندة ارتدت بعد موت النبي ، وأن عامل أبي بكر حاصرها في النجبر وأنزلها على حكمه وقتل منها خلقاً كثيراً وأوفد منها طائفة الى أبي بكر فيها لأشعث بن قيس الذي ناب وأتاب وأصهر الى أبي بكر فتزوج أخيه أم فروة ، وخرج — فيما يزعم الرواة — الى سوق الابل في المدينة فاستل سيفه ومضى في ابل السوق عقرًا ونحرًا حتى ضن الناس به الجنون ، ولكنه دعا أهل المدينة الى الطعام وأدى الى أصحاب الابل وأولهم ، وكانت هذه الجزيرة الفاحشة ولحمة عرسه . ونحن نعلم أن هذا الرجل قد اشترك في فتح الشام وشهد مواقع المسلمين في حرب الفرس ، وحسن بلاؤه في هذا كله ، وتولى عملاً لعثمان ، وظاهر علياً على معاوية ، وأكره علياً على قبول الحكم في صقيين . ونحن نعلم أن ابنه محمد بن الأشعث كان سيداً من سادات الكوفة ،



عليه وحده اعتمد زياد حين أعياه أخذ حجر بن عدي الكندي ونحن نعلم ان قصة حجر بن عدي هذا وقتل معاوية بإياه في نفر من أصحابه قد تركت في نفوس المسلمين عامة واليمنيين خاصة أثرا قويا عميقا مثل هذا الرجل في صورة الشهيد . ثم نحن نعلم أن حفيد لاشعث بن قيس وهو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث قد ثار بالحجاج ، وخلع عبد الملك ، وعرض آل مروان للزوال ، وكان سببا في إراقة دماء المسلمين من أهل العراق والشام ، وكان الذين قتلوا في حروبه يحصون فيبلغون عشرات الآلاف ، ثم انهزم فلجأ الى ملك الترك ، ثم أعاد الكرة فتنقل في مدن فارس ، ثم استأس فعاد الى ملك الترك ثم غدر به هذا الملك فأسلمه الى عامل الحجاج ، ثم قتل نفسه في طريقه الى العراق ، ثم احتز رأسه وطوف به في العراق والشام ومصر . أفنظن أن أسرة كهذه الأسرة الكندية تنزل هذه المنزلة في الحياة الاسلامية وتؤثر هذه الآثار في تاريخ المسلمين لا تصطنع القصص ولا تأجر القصص لينشروا لها الدعوة وبذيعوا عنها كل ما من شأنه أن يرفع ذكرها ويبعد صوتها ؟ بل وبحدتنا الرواة أنفسهم أن عبد الرحمن بن الأشعث اتخذ القصص وأجرهم كما اتخذ الشعراء وأجرل صلتهم : كان له قاص يقاله له عمر بن ذر ، وكان شاعره أعشى همدان .

فما يروى من أخبار كندة في الجاهلية متأثر من غير شك بعمل هؤلاء القصص الذين كانوا يعملون لآل الأشعث . وقصة امرئ القيس بنوع خاص تشبه من وجوه كثيرة حياة عبد الرحمن بن الأشعث . فهي تمثل لنا امرأ القيس مطالباً بأرأبيه . وهل ثار عبد الرحمن عند الذين يقهون التاريخ إلا منتقما لحجر ابن عدي ؟ وهي تمثل لنا امرأ القيس طامعاً في الملك . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث يرى أنه ليس اقل من بنى أمية استهلالا للملك ، وكان يطالب به . وهي

تمثل لنا امرأ القيس منتقلا في قبائل العرب . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث منتقلا في مدن فارس والعراق . وهي تمثل امرأ القيس لاجئا الى قيصر مستعينا به . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث لاجئا الى ملك الترك مستعينا به . وهي تمثل لنا أخيراً امرأ القيس وقد غدر به قيصر بعد أن كاد له أسدى في القصر . وقد غدر ملك الترك بعبد الرحمن بعد أن كاد له رسل الحجاج . وهي تمثل لنا بعد هذا وذاك امرأ القيس وقد مات في طريقه عائداً من بلاد الروم . وقد مات عبد الرحمن في طريقه عائداً من بلاد الترك .

أليس من اليسير أن نفترض بل أن نرجح أن حياة امرئ القيس كما يتحدث بها الرواة ليست إلا لوناً من التمثيل لحياة عبد الرحمن استحدثه القصص بإرضاء لهوى الشعوب الخيالية في العراق واستعاروا له اسم الملك الضليل اتقاء لجمال بنى أمية من ناحية ، واستغلالا لطائفة يسيرة من الأخبار كانت تعرف عن هذا الملك الضليل من ناحية أخرى ؟



سنقول : وشعر امرئ القيس ما شأنه ؟ وما تأويله ؟ شأنه يسير وتأويله يسير فأقل نظر في هذا الشعر يلزمك أن تقسمه الى قسمين : أحدهما يتصل بهذه القصة التي قدمنا الإشارة إليها . وإذا فشأنه شأن هذه القصة انحل لمفسريها أو تسجيلها ، وانحل لتمثيل هذا المنافس القوى الذي كان قائماً بين قبائل العرب وأحيائهم في الكوفة والبصرة . وأقل درس لهذا الشعر يقنعك . إن كنت من الذين يأفون البحث الحديث ، بأن هذا الشعر الذي يضاف الى امرئ القيس ويتصل بقصته إنما هو شعر إسلامي لا جاهلي . قيل وانحل لهذه الأسباب التي أشرنا إليها ولأسباب أخرى فصلناها في القسم الثالث من هذا الكتاب . فهذا

أحد القسيتين . وأما القسم الثانى فشر لا يتصل بهذه القصة ، وإنما يتناول فنوناً من القول مستقلة من الأهواء السياسية والحزبية . ولنا فى هذا القسم رأى نسطره بعد حين .

وخلاصة هذا البحث القصير أن شخصية امرئ القيس — إذا فكرت — أشبه شىء بشخصية الشاعر اليونانى هوميروس . لا يشك مؤرخو الآداب فى اليونانية الآن فى أنها قد وجدت حقاً ، وأثرت فى الشعر القصصى حقاً ، وكان تأثيرها قوياً باقياً ، ولكنهم لا يعرفون من أمرها شيئاً يمكن الاطمئنان اليه ، وإنما ينظرون الى هذه الأحاديث التى تروى عنه كما ينظرون الى القصص والأساطير لا أكثر ولا أقل . فامرؤ القيس هو الملك الضالّ حقاً . نريد أنه الملك الذى لا يعرف عنه شىء . يمكن الاطمئنان اليه . هو ضلّ بن قل كما يقول أصحاب المعاجم اللغوية . ومن غريب الأمر أن طائفة من الشعر تنسب الى امرئ القيس على أنه قلها حينما كان متنقلاً فى القبائل العربية يمدح بها هذه ويهجو تلك ، وتصل بهذه الأتعار طائفة من الأخبار تبين نزول امرئ القيس فى هذه القبيلة ، والنجاء الى تلك القبيلة ، وجواره عند فلان ، واسناعاته بفلان ، وأن شيئاً مثل هذا يلاحظ فى حياة هوميروس ؛ فهو — فيما يزعم رواة اليونان — قد تنقل فى المدن اليونانية فلقى من بعضها الكرامة والتجلة ، ومن بعضها الاعراض والانصراف . ومؤرخو الآداب اليونانية يفسرون هذه الأحاديث على أنها مظهر من مظاهر المنافسة بين المدن اليونانية . كلها يزعم لنفسه أنه ضيف هوميروس أو نشأه أو أجاره أو عطف عليه .

ونحن نذهب هذا المذهب نفسه فى تفسير هذه الأخبار والأشعار التى تمس نفاً امرئ القيس فى قبائل العرب . فعلى محدثة انتهجت حين تنافست القبائل

العربية في الاسلام وحين أرادت كل قبيلة وكل حي أن تزعم لنفسها من الشرف والفضل أعظم حظ ممكن . وقد أحس القدماء ، بعض هذا ، فصاحب الاغانى يحدثنا أن القصيدة القافية التي تضاف الى امرئ القيس على أنه قلها بمدح بها السموءل حين لجأ اليه منحولةً لنحلها دارم بن عقال وهو من ولد السموءل . وأكبر خلنا أن دارم بن عقال لم ينحل القصيدة وحدها وإنما نحل القصيدة كلها وانحل ما يتصل بها أيضاً : نحل قصة ابن السموءل الذي قتل بمنظر من أبيه حين أبى تسليم أسلحة امرئ القيس ، نحل قصة الأعشى الذي استجار بشريح بن السموءل وقال فيه هذا الشعر المشهور :

شريحٌ لا تتركني بعد ما علقْتُ	حب لك اليوم بعد القدْ أنظاري
قد جُمْتُ ما بين باقيا الى عدْني	وصال في المعجم تردادي وتسياري
فكان أكرمهم هداً وأوثقهم	بعدا أبوك بصرف غير إنكار
كأنيت ما استمطروه جاد وابله	وفي الشدائد كالمستسد الضاري
كن كالسموئل اذ طاف الهمام به	في جحفل كزيع الليل جرار
اذ سابه خطئي خسف قتال له	قل ما نشء فني سابع حار
فقال غدرٌ وتُكل أنت يانعا	فختر وما فيعه حظٌ تخدر
فشطٌ غير طويلٍ ثم قل له	اقل أسيرك إلى مانع جاري
أنا له خلف إن كنت قاناه	وإن قنات كريباً غير غوار
وسوف يُعقبيه إن ظفرت به	رب كريبم ويبيض ذات أظھر
لا ميرهن لدينا ذاهب هدرا	وحافظات اذا اسنودعن أسراري
فاختار أدراعه كي لا يسب بها	ولم يكن وعده فيها بخيار

ثم كانت هذه القصة المنتحلة سبباً في انحل قصة أخرى هي قصة ذهب

امرى القيس الى القسطنطينية وما يتصل بها من الأشعار . منتحلة هذه القصيدة  
الرائية الطويلة التي مطلعها :

عما لك شوقٌ بعد ما كان أقصرًا      وحلّت سليبي بطن ظلي فعزّعرا  
منتحل هذا الشعر الذي قلّه امرؤ القيس حين دخل الحمام مع قيصر والذي  
نزه هذا الكتاب عن روايته . منتحل هذا الحب الذي يقال إن امرأ القيس  
أضره لابنة قيصر . منتحلة هذه الأشعار التي تضاف الى امرى القيس حين  
أحس السم وهو قفل من بلاد الروم .

كل هذا منتحل لأنه يفسر هذه الأحاديث التي شاعت ، لملك الأسباب  
التي قدمناها .

واذا لم يكن بد من التماس الأدلة الفنية على اتحال هذا الشعر ، قد نجب  
أن نعرف كيف زار امرؤ القيس بلاد الروم وخالط قيصر حتى دخل معه الحمام  
وقن ابنته ورأى مظاهر الحضارة اليونانية في قسطنطينية ولم يظهر لذلك أثر ما في  
شعره : لم يصف القصر ولم يذكره ، لم يصف كنيسة من كنائس قسطنطينية ،  
لم يصف هذه الفتاة الأمبراطورية التي فتنها ، لم يصف الروميات ، لم يصف  
شيئاً مما يمكن أن يكون رومياً حقاً . ثم يكفي أن تقرأ هذا الشعر لتحس فيه  
الضعف والاضطراب والجلل بالطريق الى قسطنطينية .

وهما يكن من شيء فان السداجة وحدها هي التي تعيننا على أن نتصور أن  
شاعراً عربياً قديماً قل هذا الشعر الذي يضاف الى امرى القيس في رحلته الى  
بلاد الروم وقوله منها .

واذا رأيت معنا أن كل هذا الشعر الذي ينصل بسيرة امرى القيس إنما هو  
من عمل القصاص فقد يصح أن نقف مكم وقفة قصيرة عند هذا القسم الثاني

من شعر امرئ القيس وهو الذى لا يفتر سيرته ولا يتصل بها . ولعل أحق هذا الشعر بالناية قصيدتان اثنتان :

الاولى : قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل

الثانية : ألا انتم مباحاً أيها الطلل البالى

فأما ما عدا هاتين القصيدتين فالضعف فيه ظاهر والاضطراب فيه بين والتكاف والاسفاف فيه يكادان يلسان بليد . وقد يكون لنا أن نلاحظ قبل كل شيء ملاحظة لا أدري كيف يتخلص منها أنصار القديم ، وهى أن امرئ القيس — إن صحت أحاديث الرواة — يبنى ، وشعره قرشى اللغة ، لا فرق بينه وبين القرآن فى لفظه وإعراجه وما يتصل بذلك من قواعد الكلام . ونحن نعلم — كما قدمنا — أن لغة اليمن مخالفة كل المخالفة للغة الحجاز ، فكيف نعلم الشاعر اليمنى شعره فى لغة أهل الحجاز ؟ بل فى لغة قريش خاصة ؟ يقولون : نشأ امرؤ القيس فى قبائل عدنان وكان أبوه ملكاً على بنى أسد وكانت أمه من بنى تغلب وكان مهمل خاله ، فليس غريباً أن يصطنع لغة عدنان ويعمل عن لغة اليمن ولكننا نجعل هذا كله ولا نستطيع أن نثبتته إلا من طريق هذا الشعر الذى ينسب الى امرئ القيس . ونحن نشك فى هذا الشعر ونصفه بأنه منتحل .

وإذاً فنحن ندور : ثبت لغة امرئ القيس التى نشك فيها بشعر امرئ القيس الذى نشك فيه . على أننا أمام مسألة أخرى ليست أقل من هذه المسألة تعقيداً . فنحن لا نعلم ولا نستطيع أن نعلم الآن أكانت لغة قريش هى اللغة السائدة فى البلاد العربية أيام امرئ القيس ؟ وأكبر الظن أنها لم تكن لغة العرب فى ذلك الوقت ، وأنها إنما أخذت تسود فى أواسط القرن السادس للمسيح وتمت لها السيادة بظهور الاسلام كما قدمنا .

وإذا فكيف نظم امرؤ القيس المني شعره في لغة القرآن مع أن هذه اللغة لم تكن سائدة في العصر الذي عاش فيه امرؤ القيس ؟ وأعجب من هذا أنك لا تجد مطلقاً في شعر امرؤ القيس لفظاً أو أسلوباً أو نحواً من انتهاء القول يدل على أنه يمني . فها يكن امرؤ القيس قد تأثر بلغة عدنان فكيف نستطيع أن نتصور أن لفته الأولى قد محيت من نفسه عموماً ولم يظهر لها أثر ما في شعره ؟ نظن أن أنصار القديم سيجدون كثيراً من المشقة والعناء ليحلوا هذه المشكاة . ونظن أن إضافة هذا الشعر الى امرؤ القيس مستحيلة قبل أن نحل هذه المشكاة .

على أننا نحب أن نسأل عن شيء آخر ؛ فامرؤ القيس ابن أخت مهلهل وكليب ابني ربيعة — فيما يقولون — ، وأنت تعلم أن قصة طويلة عريضة قد نسجت حول مهلهل وكليب هذين ، هي قصة البسوس وهذه الحرب التي اتصلت أربعين سنة — فيما يقولون القصاص — وأفسدت ما بين القبيلتين الأختين بكر وتغلب . فمن العجيب ألا يشير امرؤ القيس بحرف واحد الى مقل خاله كليب ، ولا الى بلاء خاله مهلهل ، ولا الى هذه المحن التي أصابت أخواله من بني تغلب ، ولا الى هذه المآثر التي كانت لأخواله على بني بكر .

وإذا فأينما وجهت فلن تجد إلا شكاً : شكاً في القصة ، شكاً في اللغة ، شكاً في النسب ، شكاً في الرحلة ، شكاً في الشعر . وهم يريدون بعد هذا أن يؤمن ونطمئن الى كل ما يحدث به القدماء عن امرؤ القيس ! نعم نستطيع أن نؤمن وأن نطمئن لو أن الله قد رزقنا هذا الكسل العقلي الذي يحبب إلى الناس أن يأخذوا بالقديم تجنباً للبحث عن الجديد . ولكن الله لم يرزقنا هذا النوع من الكسل ، فمعن تؤنر عليه تعب الشك ومشقة البحث

وهذا البحث ينتهى بنا الى أن أكثر هذا الشعر الذى يضاف لـأمرئ القيس ليس من أمرئ القيس فى شيء وإنما هو محمول عليه حملا ومخلوق عليه اخلاقا ، حل بعضه العرب أنفسهم ، وحمل بعضه الآخر الرواة الذين دونوا الشعر فى القرن الثانى للهجرة .

ولننظر فى المعلقة نفسها ، فلما نعرف قصيدة يظهر فيها الكلف والتعميل أكثر مما يظهران فى هذه القصيدة . لا نحفل بقصة تعليق هذه القصائد السبع أو العشر على السكبة أو فى الدفتر . فما نظن أن أنصار القديم يحفلون بهذه القصيدة التى نشأت فى عصر متأخر جداً والتى لا ينبتها شيء فى حياة العرب وعنائتهم بالآداب . ولكننا نلاحظ أن القدماء أنفسهم يشكون فى بعض هذه القصيدة فهم يشكون فى صحة هذين البيتين :

ترى بحر الآرام فى عروصاتها      وقيعناها كأنه حب فلفل  
كأنى غداة البين يوم تحملوا      لدى سمرات الحى . قف حنظل  
وم يشكون فى هذه الأبيات :

وقربة أقوام جعلت عصاهما      على كاهل منى ذلول . رحل  
ووادى كحوف العبر قفر قطعت      به الذئب يعوى كخنايع النعيل  
فقلت له لما عوى إن تأننا      قليل الغنى إن كنت لما نزل  
كلانا إذا ما نل شيئا أفاته      ومن يحترق حررقى وحريك يهزل

وم بعد هذا يخلفون اخلافا كبيرا فى رواية القصيدة : فى ألفاظها وفى ترتيبها ، ويضعون لفظا مكان لفظ ويبدلون مكان بيت . وليس هذا الاختلاف مقصورا على هذه القصيدة ، وإنما يتناول الشعر الجعلى كله . وهو اختلاف شنيع يكفى وحده لملنا على الشك فى قيمة هذا الشعر . وهو اختلاف قد أعل



للمستشرقين صورة مبنية كاذبة من الشعر العربي ، نفيل اليهم أنه غير منسق ولا مؤتلف ، وأن الوحدة لا وجود لها فى القصيدة ، وأن الشخصية الشعرية لا وجود لها فى القصيدة أيضا ، وأنتك تستطيع أن تقدم وتؤخر وأن تضيف الى الشاعر شعر غيره دون أن تجد فى ذلك حرجا أو جناحا ما دامت لم تخلّ بالوزن ولا بالقافية .

وقد يكون هذا صحيحا فى الشعر الجاهلى ، لأن كثرة هذا الشعر منتحلة مصطنعة . فأما الشعر الاسلامى الذى صحت نسبته لقائليه فأنا أتحدى أى ناقد أن يعيب به أقل عيب دون أن يفسده . وأنا أزعم أن وحدة القصيدة فيه يئنة ، وأن شخصية الشاعر فيه ليست أقل ظهورا منها فى أى شعر أجنبى . إما جاء هذا الخطأ من اتخاذ هذا الشعر الجاهلى نموذجا للشعر العربى ؛ مع أن هذا الشعر الجاهلى — كما قدمنا — لا يمثل شيئا ولا يصلح إلا نموذجا لعبث القصاص وتكلف الرواة .

ونظن أن أنصار القديم لا يخالفون فى أن هذين البيتين قلقان فى القصيدة وهما :

وليل كموج البحر أرخى سدوله      على بأنواع المسموم لينلى  
فقلت له لمّا تمطى بصلمبه      وأردف أعجازا ونا بكنكلكل

فقد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذى يابها وهو :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى      بصبح وما الاصباح منك بأمثل

وهذان البيتان أشبه بتكاف المشطّر والخمّس منها بأى شئ آخر .

فذا فرغنا من هذا الشعر الذى لا نكاد نختلف فى أنه دخيل فى القصيدة ،

فقد نستطيع أن نرد القصيدة الى أجزائها الأولى . وهذه الأجزاء هى : أولا

وقوف الشاعر على الدار وما يتصل بذلك من بكاء وإعوال ، ثم ذكره أيلم لهو  
مع العذارى ، ثم عتابه لصاحبه وما يتصل بذلك من وصف خليلته ، ثم ذكر  
الليل والاستطراد منه الى الصيد وما يتوصل به الى الصيد من وصف الفرس ، ثم  
ذكر البرق وما يتبعه من السيل .

واسرع القول بأن وصف اللهو مع العذارى وما فيه من غش أشبه بأن يكون  
من اتحال الفرزدق منه بأن يكون جاهلياً . فلو اواة يحدّثوننا أن الفرزدق خرج  
في يوم مطير الى ضاحية البصرة فاتبع آثاراً حتى انتهى الى غدير واذا فيه نساء  
يستحممن ، فقال : ما أشبه هذا اليوم بيوم دارة جملجل ، وولى منصرفاً ؛ فصاح  
النساء به : يا صاحب البغلة فعاد اليهن فسألنه وعز من عليه ليحدّثنّه بحديث  
دارة جملجل ؛ فقص عليهنّ قصة امرئ القيس وأنشدنّه قوله :

ألا ربّ يوم لك منهنّ صالح ولا سيما يوم بدارة جملجل

[ الايات ]

والذين يقرءون شعر الفرزدق ويلاحظون غشه وغلظنه وأنه قد ايم على هذا  
الفحش وعلى هذه الغلظة لا يجدون مشقة في أن يضيفوا اليه هذه الأبيات ، فهي  
بشعره أشبه . وكثيراً ما كان القدماء يتحدّثون بمنزل هذه الأحاديث يضيفونها  
الى القدماء وهم ينتحلونها من عند أنفسهم . ومهما يكن من شيء ، فافقه هذه  
الأبيات كلغة القصيدة كلها عدنانية قرشية يمكن أن تصدر عن شاعر إسلامي  
اتخذ لغة القرآن لغة أدبية .

أما وصف امرئ القيس خليليه ، وزيارته إيها ، وتجنّسه ما تجشم الوصول  
إليها ، وتخوفها الفضيحة حين رأيته ، وخروجها معه ونفيتها آثارها بذييل مرطها ؛  
وما كان بينهما من لهو ، فهو أشبه بشعر عمر بن أبي ربيعة منه بأي شيء آخر .

فهذا النحو من القصص الغرامى فى الشعر فن عمر بن أبى ربيعة قد احتكره احتكاراً ولم ينازعه فيه أحد . ولقد يكون غريباً حقاً أن يسبق امرؤ القيس الى هذا الفن ويتخذ فيه هذا الأسلوب ويعرف عنه هذا النحو ، ثم يأتى ابن أبى ربيعة فيقلده فيه ولا يشير أحد من النقاد الى أن ابن أبى ربيعة قد تأثر بامرؤ القيس مع أنهم قد أشاروا الى تأثير امرؤ القيس فى طائفة من الشعراء فى أنحاء من الوصف . فكيف يمكن أن يكون امرؤ القيس هو منشئ هذا الفن من الغزل الذى عاش عليه ابن أبى ربيعة والذى كوّن شخصية ابن أبى ربيعة الشعرية ولا يعرف به ذلك ؟

وأنت اذا قرأت قصيدة أو قصيدتين من شعر ابن أبى ربيعة لم تكذب تشك فى أن هذا الفن فنه ابتكره ابتكاراً واستغله استغلالاً قوياً ، وعرفت العرب له هذا . وقل مثل هذا فى هذا القصص الغرامى الذى تجده فى قصيدة امرؤ القيس الأخرى : « ألا انعم صباحاً أيها الطلل البالى » . فى هذا القصص الفاحش فن ابن أبى ربيعة وروح الفرزدق . ونحن نرجح إذاً أن هذا النوع من الغزل انما أضيف الى امرؤ القيس ، أضافه رواة متأرون بهذين الشاعرين الاسلاميين .

بقى الوصف ، ولا سيما وصف الفرس والصيد . ولكننا نقف فيه موقف التردد أيضاً . واللغة هى التى تضطرنا الى هذا الموقف . فالظاهر أن امرؤ القيس كان قد نبغ فى وصف الخيل والصيد والسيول والمطر . والظاهر أنه قد استحدث فى ذلك أشياء كثيرة لم تكن مأوفة من قبل . ولكن أقال هذه الأشياء فى هذا الشعر الذى بين أيدينا أم قلما فى شعر آخر ضاع وذهب به الزمان ولم يبق منه إلا الذكر والإجلال مقتضبة أخذها الرواة فنظموها فى شعر محدث نسقوه ولفقوه وأضافوه الى شاعرنا القديم ؟ هذا مذهبنا الذى نرجحه . فنحن قبل أن امرؤ

القيس هو أول من قيد الأوابد ، وشبه الخليل بالعصى والعقبان وما الى ذلك ، ولكننا نشك أعظم الشك في أن يكون قد قال هذه الأبيات التي يرويها الرواة . وأكبر الظن أن هذا الوصف الذي نجمه في المعلقة وفي اللامية الأخرى فيه شيء من ربح امرئ القيس ، ولكن من ربحه ليس غير .

هناك قصيدة ثالثة بنجم نحن بنّاها منمنحلة انحلالا . وهي القصيدة البائية التي يقال إن امرأ القيس أنشأها بخاصم بها علقمة بن عبدة الفحل ، وأن أم جنب زوج امرئ القيس قد غلبت علقمة على زوجها . وأنت تجد القصيدتين في ديوان امرئ القيس وديوان علقمة . فاما قصيدة 'امرئ القيس' فطلعها :  
 خليلي مرّ أبي على أم جنب      تقض أبنات الفؤاد للمعذب  
 وأما قصيدة علقمة فطلعها :

ذهبت من الهجران في كل مذهب      ولم يك حقا كل هذا النجنب  
 ويكفي أن قرأ هذين البيتين لتحس فيهما رقة إسلامية ظاهرة . على أن هذين الشاعرين قد تواردا على معان كثيرة بل على ألفاظ كثيرة بل على أبيات كثيرة تجدّها بنصّها في القصيدتين معا ، وعلى أن البيت الذي يضاف الى علقمة وبه ربح القضية يروي لامرئ القيس ، وهو :

فأدر كمن ثانيًا من عناه      يمرّ كر الزمان المنحباب

والبيت الذي خسر به امرؤ القيس القضية يروي لعلقمة وهو :

فللسوط الملوبّ والساق درّة      ولا زحر منه ونمّ أهوج منعب

وأنت تستطيع أن قرأ القصيدتين دون أن تجد فيهما فرقا بين شخصية الشاعرين ، بل أنت لا تجد فيهما شخصية ، وإنما تحس أنك تقرأ كلاما غريبا منظوما في جمع ما يمكن جمعه من وصف الفرس جملة وتفصيلا . وأكبر الظن

أن علقمة لم يفاخر امرأ القيس ، وأن أم جندب لم تحمك بينهما ، وأن القصيدتين ليسا من الجاهلية في شيء ، وإنما هما صنع عالم من علماء اللغة لسبب من تلك الأسباب التي أشرنا في الكتاب الماضي إلى أنها كانت تجعل علماء اللغة على الانتحال . وكان أبو عبيدة والأصمعي يتنافسان في العلم بالخليل ووصف العرب إياها : أيها أقدر عليه وأحقق به . وما نفلن إلا أن هاتين القصيدتين وأمثالهما أثر من آثار هذا النحو من التنافس بين العلماء من أهل الإمبراطورية الإسلامية المختلفة .

وهنا وقفة أخرى لا بد منها . ذلك أن امرأ القيس لا يذكر وحده وإنما يذكر معه من الشعراء علقمة — كما رأيت — وعبيد بن الأبرص . فأما علقمة فلا يكاد الرواة يذكرون عنه شيئاً إلا مفاخرته لا يرى القيس ومدحه ملكاً من ملوك غسان ببائته التي مطلعها :

طحا بك قلب الحسان طروبُ      بُعِدَ الشباب عصر حان مشيبُ

وإلا أنه كان يتردد على قريش ويناشدها شعره ، وإلا أنه مات بعد ظهور الإسلام أي في عصر متأخر جداً بالقياس إلى امرئ القيس الذي هما يتأخران قد مات قبل مولد النبي ، والذي نرى نحن أنه عاش قبل القرن السادس وربما عاش قبل القرن الخامس أيضاً .

وأما عبيد فقد ائتمنا في سيرته وما يضاف إليه من الشعر ما يعيننا على إثبات شخصية امرئ القيس وشعره فكانت النتيجة محزنة جداً . ذلك أنها انتهت بنا إلى أن نقف من عبيد وشعره نفس الموقف الذي وقفناه من امرئ القيس وشعره وليس علينا في ذلك ذنب ؛ فالرواة لا يحدثونا عن عبيد بشيء يقبل التصديق . إنما عبيد عند الرواة واقتصاص شخص من أصحاب الخوارج والكرامات . كان

صديقاً للجنّ والسماء ، معاً ، عُمّرَ عمر أطويلاً يصلون به الى ثلاثة قرون ومات ميتة منكّرة : قتله النعمان بن المنذر أو المنذر بن ماء السماء في يوم يؤسه . والرواية يعرفون شيطان عبيد . واسم هذا الشيطان هبيد ، وقد حاول بعضهم أن يرسل هذا المثل : « لولا هبيد ما كان عبيد » . وقد رووا لهبيد هذا شعراً ورووا أنه أراد أن يلهم الشعر ناساً غير عبيد فلم يوفق . ولعبيد مع الجنّ أحاديث لا تخلو من لذة وعجب . ولكن كل ما قرأ من أخبار عبيد لا يعطينا من شخصيته شيئاً ولا يبعث الاطمئنان إلا في أنفس العامة أو أشباه العامة .

فأما شعر عبيد فليس أشدّ من شخصيته وضوحاً . فلو رآه يحدّثوننا بأنه مضطرب ضائع . وابن سلام يحدّثنا في موضع من كتابه « طبقات الشعراء » أنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة إلا قصائد بقدر عشر ، ولكنه يحدّثنا في موضع آخر أنه لا يعرف له إلا قوله :

أقفر من أهله المَحُوبُ      فالتَّطَيَّيَاتُ فالذَّنُوبُ

ثم يقول ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك . ولكن رواية آخر بن يروون هذه القصيدة كاملة ويروون له شعراً آخر في هجاء امرئ القيس ومعارضه ، وفي استعطاف حُجْرٍ على بني أسد . ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي قدّمنا مطلعها لتعجزم بأنها منتحلة لا أصل لها . وحسبك أنه يبيت فيها وحدانيه الله وعلمه على نحو ما يثبتهما القرآن فيقول :

والله ليس له شريكٌ      علّامٌ ما أخفت القلوبُ

فأما شعره الآخر الذي عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة فلا حظاً له من صحة فيما نعتقد . وذلك أن فيه إسفافاً وضيقاً وسهولة في اللفظ ولا سلوب لا يمكن أن تضاف الى شاعر قديم . ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي أوّده :

إذا الخوفنا بقته لآيه إذلالا وحينما  
أزعمت أنك قد قتنا مت سراتنا كذبا وينا  
نعرف أنها من عمل القصاص ، وأن هذا الشعر وأشباهه إنما هو من أثر  
التنافس بين العصبية اليمنية والمضرية .

ولولا أننا نؤثر الإيجاز ونحرص عليه لروينا لك هذا الشعر ووضعا يدك على  
مواضع التوليد فيه ؛ ولكن الرجوع الى هذا الشعر يسير والحكم عليه أيسر .  
وإذا فكل شعر امرئ القيس الذى ينصل بشعر عبيد هذا منحول أيضا كشعر  
عبيد .

وقد رأيت من هذه الالمامة القصيرة بهؤلاء الشعراء الثلاثة : ( امرئ القيس  
وعبيد وعلقمة ) أن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر وأن الكثرة المطلقة من  
هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئا ولا تنفى شيئا بالقياس الى العصر الجاهلى ؛  
لا نستثنى من ذلك الا قصيدتين اثنتين لعلقمة :

الأولى : « طحا بك قلبٌ للحرسان طروبٌ »

والثانية : « هل ما علمت وما استودعت مكنوم »

فقد يمكن أن يكون لهاتين القصيدتين نصيب من الصحة مع شيء من  
النحفظ فى بعض أبيات القصيدة الثانية . ولكن صحة هاتين القصيدتين لا تفسد  
رأينا فى الشعر الجاهلى ؛ فقد رأيت أن علقمة متأخر العصر جدا ، وأنه مات بعد  
ظهور الاسلام ، ورأيت أيضا أنه كان يأتى قريشا ويعرض عليها شعره . على  
أننا احتفظنا لأنفسنا بالشك فى بعض أبيات القصيدة الثانية يظهر فيها التوليد ،  
وهى هذه الابيات التى يذهب فيها الشاعر مذهب الحكمة وضرب المثل .

٤

عمرو بن قبيصة — مهلهل — جائلة

وشاعران آخران يتعمل ذكرهما بذكر امرئ القيس . كان أحدهما — فيما يقول الرواة — صديقاً له ، صحبه في رحلته في قسطنطينية ، ولم يعد من هذه الرحلة كما لم يعد امرؤ القيس ، وهو عمرو بن قبيصة . وكان الآخر دخل امرئ القيس — فيما يقول الرواة — وهو مهلهل بن ربيعة .

ولا بد من وقفة قصيرة عند هذين الشاعرين فسترى بعد قليل من التفكير أن حياتهما ليست أوضح ولا أثبت من حياة امرئ القيس وعبيد ، وأن شعرهما ليس أصح ولا أصدق من شعر امرئ القيس وعبيد .

ولنلاحظ قبل كل شيء أن بين امرئ القيس وعمرو بن قبيصة شَبهاً غريباً ؛ فقد كان امرؤ القيس يسمى الملك الضاليل . وفسرنا نحن هذا الاسم تفسيراً غير الذى اتفق عليه الرواة وأصحاب اللغة ، فقلنا إنه الملك المجهول الذى لا يعرف عنه شيء قلنا إنه نُلُّ بن ثُلٍّ . وكانت العرب تسمى عمرو بن قبيصة عمراً الضائع . فاما المتأخرون من الرواة بعد الاسلام فقد اتفقوا لهذه التسمية تفسيراً فوجدوه فى سهولة ويسر ، آليس قد رحل مع امرئ القيس فى القسطنطينية ؟ آليس قد مات فى هذه الرحلة ؟ فهو اذاً عمرو الضائع ، لأنه ضاع فى غير قصد ولا وجه . أما نحن فنفسر هذا الاسم كما فسرنا اسم امرئ القيس ، ونرى أن عمرو بن قبيصة ضائع كما ضاع امرؤ القيس من الدائرة ، ولم يعرف من أمره شيء إلا اسمه هذا كما لم يعرف من أمر امرئ القيس ولا من أمر عبيد إلا اسمهما ، ووضعت له قصة كما



وضعت لكل من صاحبيه قصة ، وحمل عليه شعر كما حمل على صاحبيه الشعر أيضاً .

قال الرواة : إن ابن قتيبة عمرٌ طويلاً وعرف امرأ القيس وقد انتهت به السن الى الهرم ، ولكن امرأ القيس أحبه واستصحبه في رحلته رغم سنه . قال ابن سلام : إن بني أقيش كانوا يدعون بعض شعر امرئ القيس لعمر بن قتيبة وليس هذا بشيء . وفي الحق أن هذا ليس بشيء ، فإن هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمر بن قتيبة كما لا يمكن أن يكون لامرئ القيس فهو شعر محدث محمول . وإذا كان عمرو بن قتيبة لم يعرف امرأ القيس ، إلا بعد أن تقدمت به السن وأدركه الهرم فيجب أن يكون قد قال الشعر قبل امرئ القيس الذي لم تقدم به السن . والرواة يزعمون أن ابن قتيبة قال الشعر في شبابه الأول . وإذا فليس امرؤ القيس هو أول من فصح للناس باب الشعر . ولكن ما لنا نقف عند شيء كهذا والرواة يضطربون فيه اضطراباً شديداً ؟ فهم يزعمون أن أول من قصده القصائد هلهل بن ربيعة خال امرئ القيس . وكان امرأ القيس انما جاءه الشعر من قبل أمه ومعنى ذلك أن الشعر عدنانى لا قحطانى . ومن هنا نشأت نظرية أخرى تزعم أن الشعر يمانى كله ، بدى بامرئ القيس في الجاهلية وختم بأبي نواس في الاسلام . فأنت ترى أنا حين نقف عند مسألة كهذه لا نتجاوز العصبية بين عدنان وقحطان . ولكن سنرى أكثر من هذا بعد قليل .

قصة عمرو بن قتيبة التي يرويها الرواة ليست شيئاً قديماً ، وإنما هي حديث كفهيه من الأحاديث ، فهم يزعمون أن أباه توفى عنه طفلاً فكفله عمه ، ونشأ عمرو جيلاً وضيء الطلعة فكلفت به امرأة عمه وكسبت ذلك حتى إذا غاب زوجها لأمر من أمه . رده أرملة الى الفتى ، فلما جاء دعتة الى نفسها ، فامتنع وفاء لعمه

وامتناعاً عن منكر الأمر، وانصرف . ولكنها حنقت عليه وأتمت على أثره جفنة ، حتى اذا عاد زوجها أظهرت الغضب والغيظ وقصّت على زوجها الأمر وكشفت عن الأثر؛ فغضب الرجل على ابن أخيه . وهنا يختلف الرواة ، فمنهم من يزعم أنه تمّ بقتله ، فهرب الى الحيرة ، ومنهم من يزعم أنه أعرض عنه . ومهما يكن من شيء فقد اعذر الشاب الى عمه في شعر نروى لك منه طرفاً لتدلس بيدك ما فيه من سهولة واين وتوليد :

خليلي لا تستعجلا أن تزودا	وأن تجمعما شمل وتنتظرا غدا
فما لبى يوماً بسائق منهم	ولا سرعنى يوماً بساققة الردى
وإن تنظراني اليوم أقصر أمانه	وتسوجبا منّا على ونحمدا
لمرك ما نفس بجدّ وشيدة	نؤاثرني سواء لأصرم مرتدا
وإن ظهرت مني قوارصُ حمة	وأفرغ من لؤمي مرارا وأصعدا
على غير جرم أن أكون جنينه	سوى قول باغ كاذبي متجهدا
لعمري لنم المرء تدعو بخاة	إذا ما اللنادي في النقامه نددا
عظيم رماذ القدر لا متعبس	ولا مؤيس منها اذا هو أوقدا
وإن صرحت كحلّ هبت عربة	من الريح تم نثره من المار مرقدنا
صبرت على وطء الموالى وخطبهم	إذا ضنّ ذو القربى عليهم وأخذنا
ولم يحم حرّم الحى إلا محافظ	كريم الحيا ما جد غير حرّدا

ونظن أن النظر في هذه القصة وفي هذه القصيدة يكفي ليقنع القارئ بأننا إمام شيء منتحل مكاف لاحظ له من صديق . وليس خيراً من هذه القصيدة هذا الشعر الذي يقال إن عمرو بن قتيبة أنشأه لما تقدّمت به السنّ يعصف به هرمه وضعفه . ولعله قلّه قبل أن يرتحل مع امرئ القيس الى بلاد الروم . وروى

الشعبي ، أو من روى عن الشعبي أن عبد الملك بن مروان تمثل به في عاتقه التي مات فيها . وهو :

كأنى وقد جاوزتُ تسعين حِجَّةً      خلعتُ بهاعنى عِنانَ لجأى  
على الراحتينِ مَرَّةً وعلى العصا      أنوء ثلاثاً بعدهن قِياى  
ومتنى بناتُ الدهر من حيث لا أرى      فما بال من يرمى وليس يرام  
فلو أن ما أرمى بنبل رميتها      ولكنما أرمى بغير سهام  
إذا ما رآنى الناس قالوا ألم يكن      حديثاً جديد البرى غير كهام  
وأفنى وما أفنى من الدهر ليلة      وما يُفنى ما أفنيت سلاك نظامى  
وأهلكنى تأميل يومٍ وليست      وتأميلُ عامٍ بعد ذاك وعام  
فنحن نستطيع بعد هذا أن نضيف عمرو بن قنينة الى صاحبيه الضائعين .  
( عبيد وامرئ القيس ) ، وأن نتنقل الى مهلهل ، لرى ماذا يمكن أن ينبت لنا من أمره وشعره

فأما أمره فنظن أنه يسير لا سبيل الى الاختلاف فيه . فيجب أن نبليغ من السذاجة حظاً غير قليل لنسلم بما كان يحدث به الرواة من أمر هذه القصة الطويلة العريضة : قصة البسوس . ونظن أن الاتفاق يسير على أن هذه القصة قد طوّلت ونمّيت وعظم أمرها فى الاسلام حين اشتد التنافس بين ربيعة ومضر من ناحية ، وبين بكر وتغلب من ناحية أخرى . وإيس مهلهل فى حقيقة الأمر إلا بطل هذه القصة ؛ فقد عظم أمره وارتفع شأنه بمقدار ما نميت هذه القصة وطوّل فيها . ولسنا ننكر أن خصومة عنيفة كانت بين القبيلتين الشقيقتين بكر وتغلب فى العصور الجاهلية القديمة ، وأن هذه الخصومة قد انتهت الى حروب سفكت فيها الدماء وكثرت فيها القنلى ؛ ولكن أسباب هذه الخصومة ومظاهرها

وأعراضها وآثارها الأدبية قد ذهبت كلها ولم يبق منها إلا ذكرى ضئيلة تناولها القصاص فاستغاثوا استغلالاً قوياً ، ووجدت بكر وتغلب وربيعة كلها حاجتها في هذا الاستغلال . ولم لا ؟ ألم تكن النبوة والخلافة ومظاهر الشرف كلها لمضر في الاسلام ؟ وكيف يستطيع العرب من ربيعة أن يؤمنوا لمضر بهذه السيادة وهذا المجد دون أن يثبتوا لأنفسهم في قديم العهد على أقل تقدير مجداً وشرفاً وسيادة ؟ وقد فعلوا : فرغموا أنهم كانوا سادة العرب من عدنان في الجاهلية : كان منهم الملوك والسادة ، وكان منهم الذين ذادوا القحطانية عن ولد عدنان ، وكان منهم الذين قلوبوا طغيان اللخميين في العراق والسَّامانيين في الشام ، وكان منهم الذين هزموا جيوش كسرى في يوم ذي فر . لمضر إذاً حديث العرب بعد الاسلام ، ولرببيعة قديم العرب قبل الاسلام . فإذا لاحظت الى هذا ، كان من الخصومة الفعلية بين ربيعة ومضر أيام بنى أمية وما كان من الخصومة الأدبية بين جرير شاعر مضر الذي يقول :

إِنَّ الَّذِي حَرَمَ الْمَكَارِمَ تَغْلِبًا جَعَلَ النَّبُوَّةَ وَالْخِلَافَةَ فِينَا  
هَذَا ابْنُ عَمِيٍّ فِي دِمَشْقَ خَلِيفَةً لَوْ شِئْتُ سَأَفُكُّمُ إِلَى قَعِينَا  
وَبَيْنَ الْأَخْطَلِ الَّذِي يَقُولُ :

أَبْنَى كُلِّئِيبٍ إِنَّ عَمِيَّ الْأَذَا قَلِيلَ الْمُلُوكِ وَفَكَكَا الْأَغْلَالَا  
تقول اذا لاحظت كل هذه الخصومات لم يصعب عليك أن تدبّر كثرة الانحلال في القصص والشعر حول ربيعة عامة وحول هاتين القبيلتين من ربيعة خاصة ، وهما بكر وتغلب . على أن بعض الرواة كانوا يظهرون كثيراً من الشك فيما كانت تحدث به بكر وتغلب من أمر هذه الحروب .

ومهما يكن من شيء . فليست شخصية مهمل . بأوضح من شخصية امرئ القيس أو عبيد أو عمرو بن قتيبة ؛ وإنما تركت لنا قصة البسوس منه صورة هي الى الأساطير أقرب منها الى أى شيء آخر . ومن هنا قال ابن سلام إن العرب كانت ترى أن مهملًا كان يتكرر ويدعى في شعره أكثر مما يعمل . والحق أن مهملًا لم يتكرر ولم يدعى شيئًا ، وإنما تكررت تغلب في الاسلام ونحلته ما لم يقل . ولم تكف بهذا الانتحال بل زعمت أنه أول من قصّد القصيد وأطال الشعر ، ثم أحسّت ما نحس الآن أو أحسه الرواة أنفسهم وهو أن في هذا الشعر اضطرابًا واختلاطًا ، فزعمت ، أو زعم الرواة ، أنه لهذا الاضطراب والاختلاط معي مهملًا ، لأنه همل الشعر . والمهمله الاضطراب . ويستشهد ابن سلام على هذا بقول النابغة :

أدك بقول هملك النسيج كاذب

وليس من شك في أن شعر مهمل مضطرب ، فيه هملّة واختلاط . ولكننا نستطيع أن نجد هذه الهملّة نفسها في شعر امرئ القيس وعبيد وابن قتيبة وكثير غيرهم من شعراء العصر الجاهلي ؛ فقد كانوا جميعًا مهملًا إذاً .

غير أننا لا نستطيع أن نطمئن الى أن مهمل شعراء الجاهلية جميعًا الشعر بحيث يصبح لكل واحد منهم شخصيات شعرية مختلفة تتفاوت في القوة والضعف وفي الشدة واللين وفي الإغراب والسهولة . وإذا فن الذي همل الشعر ؟ هملّه الذين وضعوه من القصاص والمنحليين وأصحاب التنافس والخصومة بعد الاسلام .

ويمحس أن نظيرك على شيء من شعر مهمل ترى كما نرى أنه لا يمكن أن

يكون أقدم شعر قلته العرب :

أليتنا بنى حُسم أنبرى	إذا أنت اقتضيت فلا نحورى
فان يك بالذئاب طال ليلى	فقد أبكى من الليل القصير
فلو نبش المقابر عن كليب	لأخبر بالذئاب أى زير
ويوم الشعشين أقرّ عيناً ،	وكيف اتقه من نعت القبور
على أنى تركت بواردات	بُجبراً فى دم مثل العبير
هتكت به بيوت بنى عبّاد	وبعض الغشم أشقى للعسود
على أن ليس يوفى من كليب	إذا برزت مخبأة الخدود
وهمام من مرة قد تركت	عليه القشمان من النسود
ينسوء بصدرة والريح فيه	ويحتاجه خدب كالبعير
فلولا الريح أسمع من بحجر	صليل البيض تُقرع بالذكور
فدى ابنى شقيقة يوم جاوا	كأمد الغاب اجّت فى الزئير
كان رماحهم أضنانُ بهر .	بميد بين جآئها جرود
غداة كأننا وبني أينا	بجنب عتيّة رحيا مدبر
تظل الخليل عاكفة عابهم	كأن الخليل ترّحّض فى غدير

أليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر وفأرد قفيه وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم لا يشند فى منى ولا يظهر عليه شيء من أعراض التقديم أو مى يدل على أن صاحبه هو أول من قصّد الفصيح وطول الشعر ؟

أليس يقع فى نفسك هذا كله موقع الدهش حين تلاحظ أنه له اللفظ

ولينه وإسفاف الشاعر فيه الى حيث لا تشك أنه رجل من الذين لا يقدرّون إلا على مبتذل اللفظ وسؤوقه ؟

ولكننا لا نريد أن نترك مهلهلا هذا دون أن نضيف اليه امرأة أخيه جليّة التي رثت كلييا — فيما يقول الرواة — بشعر لا ندرى أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشدّ منه سهولة ولينا وابندالا ، مع أننا نقرأ للخنساء وليلي الأخيلية شعراً فيه من قوة المتن وشدة الأثر ما يعطينا صورة صادقة للمرأة العربية البدوية . قالت جليّة :

يا ابنة الأقوام إن شئت فلا	تعكلى باللوم حتى تسألى
فاذا أنت تيننت الذى	يوجبُ اللومَ فلُومى واعذلى
إن تكن اخت امرئٍ ليمت على	شَقَقِي منها عليه فافعلى
جلّ عسدى فعل جَسَّاس فيا	حسرتى عما انجلى أو ينجل
فعل جَسَّاس على وجدى به	قاصم ظهري ومُذْن أجلى
يا قبيلة قَوْض الدهر به	سَفَفَ يَنْيَّ جميعاً من عكلى
هدم البيت الذى اسنحدثه	واننى فى هدم بيتى الأوّل
ورمانى قلبه من كَشَب	رمية الدُصْنى به المستأصل
ياسائى دونكنّ اليوم قد	خصّى الدهر برزّه معضلى
خصمتى قسلى كليب بلظى	من ورأى ولظى مستقبل
ليس من يبكى ليوميه كن	إنما يبكى ليوم ينجل

وقد أعرضنا فى كل هذه الأحاديث عن اسجاع ما نظن أن أحدا يرتاب فى أنها مصنوعة مكاملة . ونعتقد أن قراءة هذا الشعر الذى رويناها تكنى لنضيف

في غير مشقة . لهللا وامرأة أخيه الى ابن أخته امرئ القيس .

وقد فرغنا من امرئ القيس ومن يتصل به من الشعراء ولكننا لم نفرغ  
من الشعراء أنفسهم ؛ فلا بد من وقفات أخرى قصيرة عند طائفة منهم .  
وسنبت لك هذه الوقفات أننا لسنا غلاة ولا مسرفين إن خشينا ألا ينحصر ذلك  
على امرئ القيس وشعره .



## عمرو بن كلثوم — الحارث بن حلزة

ونحن حين ندع مهلهلا وامرأة أخيه الى هذين الشاعرين من أمحباب المعلقات لا نتجاوز ربيعة بل لا نتجاوز هذين الحيين من ربيعة وهما حياً بكر وتغلب . فعمرو بن كلثوم تغلبى ، وهو فى عرف الرواة لسان تغلب الناطق ، هو الذى سجل مغاخرها وأشاد بذكراها فى شعره ، أو بعبارة أدق : فى قصيدته التى تروى بين المعلقات . وقد كان — فيما يقول الرواة — بطلاً من أبطال تغلب ورث القوة والأيد وشدة البأس وإباء الضيم عن جدّه مهلهل ؛ فقد كانت أمه ليلى بنت مهلهل .

وقد أحيط عمرو بن كلثوم فى مولده ونشأته بل فى مولد أمه بطائفة من الأساطير لا يشك أشدّ الناس سذاجة فى أنها لون من ألوان العبت والانتحال : زعموا أن مهلهلاً ولدت له ليلى أمر برأدها فأخفها أمها ، ثم نام فأتاه آت وتنبأ له بأن ابنته هذه سئل ابنها يكون له شأن ، فلما أصبح سأل عن ابنته فقيل وُلدت فكذب وألح فأظهرت له فأمر بإحسان غذائها . ثم تزوجت كلثوما فسا زالت ترى فيما يرى النائم من يأتيتها فيخبرها عن ابنها بالأعجيب حتى ولدت له ونشأته . قلوا وقد ساد عمرو بن كلثوم قومه ولما يتجاوز الخامسة عشرة .

فكل هذه الأحاديث التى نشير إليها إشارة ، تدل على أن عمرو بن كلثوم قد أحيط بطائفة من الأساطير جعلته الى أبطال القصص أقرب منه الى أشخاص التاريخ . ومع ذلك فقد يظهر أنه وجد حقاً ، وقد يظهر أنه على خلاف من قدمنا

ذكرهم من الشراء . وقد أعقب ؛ فصاحب الأغاني بمحدثنا بأن له عقبا كان باقيا الى آياه .

وسواء أ كان عمرو بن كلثوم شخصا من أشخاص التاريخ أم بطلا من أبطال القصص ، فإن القصيدة التي تنسب اليه لا يمكن أن تكون جاهلية أو لا يمكن أن تكون كثرتها جاهلية . وهل نستطيع قبل كل شيء أن نطمئن الى ما يتحدث به الرواة من أن عمرو بن كلثوم قتل ملكا من ملوك الحيرة هو عمرو ابن هند المشهور ، وذلك حين بنى عمرو بن هند هذا وانتهى به الطغيان الى أن طمع في أن تستخدم أمه ليلى بنت مهمل أم عمرو هذا ؟ قل الرواة : فطلبت هند أم الملك الى ليلى بنت مهمل أن تناولها طبقا ؛ فجابتها ليلى : لقم صاحبة الحاجة الى حاجتها ؛ فألحت هند ؛ فصاحت ليلى : وأذلاه يا تغلب ! وكان ابنها عمرو في قبة الملك فسمع دعاءها فوثب الى سيف معلق فضرب به الملك ، ونهضت بنو تغلب فنهبوا قبة الملك وعادوا الى باديتهم .

غير أن النص التاريخي الذي يثبت هذه القصة لم يصل إلينا بعد . وهل من المعقول أن يقتل ملك الحيرة هذه القنلة ويقف الأمر عند هذا الحد بين آل المنذرين وتغلب من ناحية وبين ملوك الفرس وأهل البادية من ناحية أخرى ؟ أليس هذا لونا من الأحاديث التي كان يتحدث بها القصاص يستمدونها من حاجة العرب الى المفاخرة والتنافس ؟ بلى ! وقصيدة عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذي كان ينتحل مع هذه الأحاديث . وأنت اذا قرأت هذه القصيدة رأيت أن مهلهلا لم يكن يتكرر وحده وإنما أورث النكث والكنب سبطه عمرو بن كلثوم ؛ فلسنا نعرف كلمة تضاف الى الجاهليين وفيها من الاسراف والغلو ما في كلمة عمرو بن كلثوم هذه . على أن رأى الرواة فيها يشبه رأيهم في

معلقة امرئ القيس ؛ فهم يشكون في بعضها وهم يختلفون في الأبيات الأولى منها :  
أقلها عمرو بن كلثوم أم قلها عمرو بن عدى ابن أخت جذيمة الأبرش ؟ فأما  
الذين يضيفون هذه الأبيات لعمرو بن كلثوم فيرون أن مطلع القصيدة :

ألا هُبْ بصحنك فاصبحينا

وأما الآخرون فيرون أن مطلعها :

قَفَى قَبْلَ الْفَرْقِ يَا ظُعِينَا

وأولئك وهؤلاء لا يختلفون في إنطاق عمرو بن عدى بالبيتين :

صَدَدَتِ السَّكَّاسُ عَنَا أُمَّ عَمْرُو      وَكَانَ السَّكَّاسُ مَجْرَاهَا الْيَمِينَا

وَمَا شَرُّ الثَّلَاثَةِ أُمَّ عَمْرُو      بِصَاحِبِكَ الَّذِي لَا تَصْبَحِينَا

وأنت حين تمضي في القصيدة ترى فيها أبياتاً مكررة تقع في وسط القصيدة  
وفي آخرها ، ولكن هذا النحو من الاضطراب مشترك في أكثر الشعر الجاهلي  
مصدره اختلاف الروايات ، فإذا قرأت القصيدة نفسها فستجد فيها لفظاً سهلاً  
لا يخلو من جزالة ، وستجد فيها معاني حسناً ونحراً لا بأس به لولا أن الشاعر  
يسرف فيه من حين إلى حين إسرافاً ينتهي به إلى السخف كقوله :

إِذَا بَلَغَ الرُّضِيعُ لَنَا فِطَاءً      تَحْزِئُ لَهُ الْجَبَابِرُ سَاجِدِينَا

وستجد فيها أبياتاً تمثل إياه البدوي للضم واعتزازه بقوته وبأسه كقوله :

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا      فَتَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَا

قلت إن هذا البيت يمثل إياه البدوي للضم . ولكنني أسرع فأقول إنه  
لا يمثل سلامة الطبع البدوي وإعراضه عن تكرار الحروف إلى هذا الحد  
المل :

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا      فَتَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَا

فقد كثرت هذه الجليات والماءات واللامات واشتدت هذا الجهل حتى ملّ .  
وهم يحملون على الأعشى يئناً فيه مثل هذا النوع من التعسف . ولكننا نشك في  
صحة هذا البيت الذي يضاف الى الأعشى .

ومهما يكن من شيء ، فن في قصيدة ابن كلثوم هذه من رقة اللفظ ومسهولته  
ما يجعل فهمها يسيراً على أقل الناس حظاً من العلم بلغة العربية في هذا العصر  
الذي نحن فيه . وما هكذا كانت تتحدث العرب في منتصف القرن السادس  
للمسيح وقبل ظهور الاسلام بما يقرب من نصف قرن . وما هكذا كانت تتحدث  
ربيعة خاصة في هذا العصر الذي لم تسد فيه لغة مضر ولم تصبح فيه لغة الشعر .  
بل ما هكذا كان يتحدث الأخطل النخعي الذي عاش في العصر الأموي أي  
بعد ابن كلثوم بنحو قرن . واقرأ هذه الأبيات وحدثنى أطلعتهن الى جاهليتهما :

ففي قبل التفرق ياظلمينا	نخبرك اليقين وتخبرينا
ففي نساك هل أحدثت صرماً	لوتشك البين أم خنت الأمانة
بيوم كربة ضرباً وطعنأ	أقر به . واليك العيونا
وإن غداً وإن اليوم رهن	وبعد غد بما لا تعلمينا
نُريك إذا دخلت على خلاء	وقد أمنت عيون الكاشحين
ذراعى عيطل آدماء بكر	هجان اللون لم نقرأ جنينا
وتدياً مثل حق العاج رخصاً	حصاناً من أكف الامسينا
ومتى لدنة سمقت وطالت	روادفها تنوء بما ولينا
وأكمة يضيق الباب عنها	وكشحا قد جنات به جنونا
وساريتى بكتظ أو رُخام	برن خشاش حليهما رنينا
واقراً هذه الأبيات أيضاً :	

ألا لا يعلم الأقوام أنا  
ألا لا يجهلون أحد علينا  
بأى مشيئة عمرو بن هند  
بأى مشيئة عمرو بن هند  
تَهْدِدُنَا وَأَوْعِدُنَا رويداً  
فإن قاتلنا ياعمرو أعيت  
وهذه الايات :

ونحن التاركون لما سخطنا  
وكنا الأيمنين اذا اليقينا  
فصالوا صولةً فيمن يليهم  
فآبَوْا بالتهاب وبالسبايا  
اليكم يا بنى بكر اليكم  
وهذه الأيات وقارن بينها وبين الأيات الأخيرة :

وقد علم القبائل من معد  
بأننا المطعمون اذا قدرنا  
وأننا المانعون لما أردنا  
وأننا الساركون اذا سخطنا  
وأننا العاصمون اذا أطعنا  
ونشرب إن وردنا الماء صقواً  
وهذه الأيات :

اذا المالك سام الناس خسفاً  
أينا أن تفر الذل فينا

لنا الدنيا ومن أسمى عليها      ونبتش حين نبتش قدرينا  
ملأنا البر حتى ضاق عنا      وماء البحر نملؤه سفينا  
إذا بلغ الرضيع لنا فطاماً      تحرّ له الجبار ساجديننا

أمتن من هذه القصيدة وأرصن قصيدة الحارث بن حلزة ، وكان لسان بكر ،  
فيما يقول الرواة ، ومحام بها والدائد عنها بين يدى عمرو بن هند أيضاً . زعموا أن  
عمرو بن هند أصلح بين القبيلتين المختصمتين بكر وتغلب واتخذ منهما رهاثن ،  
فتعرّضت رهاثن تغلب لبعض الشر وهلكت أو هلك أكثرها ، فمجنّت  
تغلب على بكر وطالبت بدية الماسكي ، وأبت بكر ، وكادت تستنف الحرب  
بينهما ، واجتمعت أنثرافهما الى عمرو بن هند ليحكم بينهما ، وأحسن الحارث  
ميل الملك الى تغلب فنهض فعند على قومه وانجّل هذه القصيدة . قلوا وكان  
به وضع ، وكان الملك قد أمر أن يكون بينه وبينه سنار . فله أخذ يشد  
قصيدته أخذ الملك يسحب به ويدنيه شيئاً فشيئاً حتى أجاسه الى جانبه وقضى  
لبكر .

ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة ترى أنها ليست مريجة ارتجالاً وإنما هي  
نظمت وفكر فيها الشاعر تفكيراً طويلاً ورتب أجزائها ترتيباً دقيقاً . وليس  
فيها من مظاهر الارتجال إلا شيء واحد وهو هذا الاقواء الذي تجده في قوله .  
فلكننا بذلك الناس حتى      ملك المنذر بن ماء السماء .

فالنافية كلها مرفوعة الى هذا البيت . ولكن الافواء كان شيئاً سائئاً حتى  
عند الشعراء الاسلاميين الذين لم يكونوا يرتجلون في كل وقت . تقول إن قصيدة  
الحارث أمتن وأرصن من قصيدة ابن كلوم . وقد نظمنا في عصر واحد ، إن —

ما يقول الرواة ، فهما مسوقتان الى عمرو بن هند . فقرأ هذه الأبيات للحارث وقارن بينها في اللفظ والمعنى وبين ما قدمنا لك من شعر عمرو :

ملكه أضرعَ البريةَ لا يو	جد فيها لما لديه كذاه
ما أصابوا من تغلبى فطلو	ل ، عليه اذا أصيب العفاء
ككاليك قومنا إذ غزا المذ	ذر هل نحن لابن هند رعاء
اذ أحلَّ العلباء قبة ميسو	ن فادنى ديارها العوصاء
فأوت له قرأضبة من	كل حى كأنهم ألقاء
فهداهم بالأسودين وأمره	له بلمخ تشقى به الأشقياء
اذ تمنونهم غرورا فساقد	هم اليكم أمنية أشراء
لم يغروكم غرورا ولكن	رفع الآل شخصهم والضحاء

وانظر الى هذه الأبيات يميز فيها الشاعر تغلب باغارات كانت عليهم لم ينتصفوا لأنفسهم من أصحابها :

أعلينا جناح كندة أن يغ	نم غازيهم ومنا الجزاء
ليس منا المضربون ولا قيد	س ولا جندل ولا الحذاء
أم جنايا بنى عتيق فمن يغ	در فانا من حربهم برآء
أم علينا جرى العباد كما نيد	ط يجوز المحمل الأعباء
وتمانون من تميم بأيدي	هم رماح صدورهن القضاء
تركوهم لمحبين وآبوا	بنهاب يُصم منها الحذاء
أم علينا جرى حنيفة أم ما	جمعت من محارب غبراء
أم علينا جرى قضاة أم ليد	س علينا فيما جنوا أنداء

ثم جاءوا يسترجعون فلم تر جمع لهم شامة ولا زهراء  
فأنت ترى أن بين القصيدتين فرقا عظيما في جودة اللفظ وقوة المتن وشدة  
الأسر . على أن هذا لا يغير رأينا في القصيدتين ، فنحن نرجح أنهما منحنانان .  
وكل ما في الأمر أن الذين كانوا ينتحلون كانوا كالشعراء أنهم يضافون قوة  
وضعا وشدة ولينا . فلذى انتحل قصيدة الحارث بن حلزة كان من هؤلاء الرواة  
الأقوياء الذين يحسنون تخير اللفظ وناسيقه ونظم القصيد في منة وأيد . واسنا  
تردد في أن نعيد ما قلناه من أن هاتين القصيدتين وما يشبههما مما يتصل  
بالخصومة بين بكر وتقلب إنما هو من آثار المنافس بين القبياء في الاسلام  
لا في الجاهلية .



### طرفة بن العبد — المتلس

وشاعران آخران من ربيعة تقف عندهما وقفة قصيرة هما طرفة ابن العبد والمتلس . وانما نجمعهما لأن القصص جمعهما من قبل . فقد زعموا أن المتلس كان خال طرفة . ولم يقف جمع القصص بينهما عند هذا الحد بل قد جمعها في الشيء القليل الذي نعرفه عنهما ؛ ذلك أن لطرفة والمتلس أسطورة لهج بها الناس منذ القرن الأول للهجرة . وهم يختلفون في روايتها اختلافاً كثيراً ، ولكننا نتخير من هذه الروايات أيسرها وأقربها الى الانسان :

زعموا أن هذين الشاعرين هجوا عمرو بن هند حتى أحرقاه عليهما ، ثم وفدا عليه فلقاهما لقاء حسناً وكتب لهما كتابين الى عامله بالبحرين وأومهما أنه كتب لهما بالجوائز والصلوات ؛ فخرجا يقصدان الى هذا العامل . ولكن المتلس شك في كتابه فأقرأه غلاماً من أهل الحيرة فاذا فيه أمر بقتل المتلس ، فألقى كتابه في النهر ، وألح على طرفة في أن يفعل فعله فأبى ؛ وافترق الشاعران . مضى أحدهما الى الشام فنجاً ، ومضى الآخر الى البحرين فلقى الموت . وكان طرفة حديث السن لم يتجاوز العشرين في رأى بعض الرواة ولم يتجاوز السادسة والعشرين في رأى بعضهم الآخر . وقد كثرت الأحاديث حول هذه القصة وأضيفت اليها أشياء أعرضنا عن ذكرها لظهور الانتحال فيها . وغضب عمرو بن هند على المتلس حين هرب الى الشام وأفلت من الموت فأقسم لا يطعم حبّ العري . واصل هجاء المتلس له .

والرواة المحققون يعدون هذين الشاعرين من المقايين . بل لم يرو ابن سلام  
للنفس شيئاً ولم يسم له قصيدة . فأما طريقة فقد قل ابن سلام عنه في موضع  
إنه هو وعبيد من أقدم الفحول ولم يبق لهما إلا قصائد بغير عشر . واستقل ابن  
سلام هذه القصائد على الشاعرين وقل إنه قد حمل عليهما حمل كثير . وقد  
رأيت أنه حين أراد أن يضع عبيداً في طبقته لم يعرف له إلا بيتاً واحداً . فأما  
طريقة فقد عرف له المطولة وروى مطامها هكذا :

لخولة أطلالٌ يبرقة نهسدٍ وقفت بها أبكى وأبكى الى الغدر  
وعرف له الرائية المشهورة :

أمحوت اليوم أم شاقك هر

وعرف له قصائد أخرى لم يدل عليها . وقل إنه أشعر الناس بوحدة . يريد  
المعلقة . وبين يدينا ديوان لطيفة يشتمل هاتين القصيدتين وقصيدة أخرى  
مشهورة ، وهي :

سأئوا عنا الذي يعرفنا بخزّزى يوم تحلاق الاعم

ثم مقطوعات أخرى ليست بذات غناء . وأنت اذا قرأت شعر طريقة رأيت  
فيه ما ترى في أكثر هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ولا سيما المذريين  
منهم من منانة اللفظ وغرابتة أحياناً ، حتى انقرأ الأبيات المنصلة فلا نفهم منها  
شيئاً دون أن تستعين بالمعجم . والكنك مضطر الى أن نلاحظ أن هذا الشعر  
أشبه شعر المذريين منه بشعر الرّبعيين ؛ فنحن لم نجتمع شعراء ربيعة عفواً ،  
ولما جمعناهم فيما تحدثنا به اليك في هذا الكتاب الى الآن لأنّ بينهم شيئاً

يتفقون فيه جميعاً ، هو هذه السهولة التي تبلغ الاسفاف أحياناً ؛ لا نستثنى منهم  
في ذلك إلا قصيدة الحارث بن حلزة . فكيف شد طرفة عن شعراء ربيعة جميعاً  
قوى مثته واشتد أسره وآثر من الاغراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر  
المضريين ؟

وانظر في هذه الأبيات التي يصف بها الناقة :

وإني لأمضي المم عند احضاره	بعجاء مرقاة تروح وتعتدى
أموئ كالأواح الأران نصائها	على لاحب كأنه ظهر يُرجد
جمالية وجناء تروى كأنها	سفجة تبرى لأزعر أربد
ثباري عناقاً ناجيات وأتبع	وظيفاً وظيفاً فوق مؤر معبه
تربت العقيم في الشول رتعي	حدائق مؤني الأسيرة أغيد
ترجع الى صوت المهيب وننقى	بذي خصل روعات أكلف لميد
كان جناحي مفرحي نكفا	حفافيه شكافى العسيب يسرد

وهو يمضي على هذا النحو في وصف ناقته فيضطرنا الى أن نفكر فيما قلناه  
من قبل من أن أكثر هذه الأوصاف أقرب الى أن يكون من صنعة العلماء  
باللغة منه الى أي شيء آخر . ولكن دع وصفه لناقة واقراً :

ولست بمحلال النلاع مخافة	ولكن متى يستفيد القوم أرفد
فإن تبغى في حلقه القوم نلقى	وإن تلمسني في الحوانيت تصطد
حتى تأتي أمبحك كاساً روية	وإن كنت عنها ذا غنى فاعن وازدد
وان ياتي الحى الجميع نلاقني	الى ذروة البيت الشريف المصد
ندامى ييض كالبحوم وقينه	تروح إلينا بين رُدٍ ورجس

رحيب قطاب الجيب منها رقيقة  
إذا نحن قلنا أجمعينا انبرت لنا  
إذا رجعت في صوتها خلت صوتها  
نجوب أظار على ربيع ردي

فسترى في هذه الأبيات لنا ولكن في غير ضعف ، وتدة ولكن في غير  
عنف . وسرى كلاماً لا هو بالغريب الذي لا يفهم ، ولا هو بالسوق المبذل ،  
ولا هو بالأناظر قد رصفت رسماً دون أن تدل على شيء . وامن في قراءة  
القصيدة فستظفر لك شخصية قوية ومذهب في الحياة واضح جلي : مذهب هو  
واللذة يعمد اليها من لا يؤمن بشيء . بعد الموت ولا يجمع من الحياة إلا فبا  
تأبى له من نعم يرى من الأثم والمار على ما كان يفهمها عليه هؤلاء الناس :

وما زال أشربني الخمر ولذتي  
ويبي وإنا في طريق وتلميذي  
ألى أن تحامني المشيرة كلها  
وأفردت أفراد البعير المعبد  
رأيت بني غرباء لا ينكرونني  
ولا أهل هناك الطراف الممدد  
ألا أيها الزاجري أحضر الوغي  
وأن أشهد المذات هل أنت مخلصي  
فإن كنت لا تستطيع دفع مني  
فدعني أبذرهما بما ملكت يدي  
ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى  
وجدك لا أحفل مني فم عودي  
فهن سبق العذلات بثره  
كمتيت مني .. نمل بلب تزيد  
وكرى إذا نادى المضاف محباً  
كسيد الفضا نبتته المنورد  
وتصبر يوم الدجن والدجن محب  
ببكنة نحت إخباء المعمد

في هذا الشعر شخصية بارزة قوية لا يستطيع من يلحقها أن يزعم أنها منكمفة  
أو منتحلة أو مستعارة . وهذه الشخصية ظاهرة الباطنة واضحة الاحاد بينة الحزن  
والأس والميل الى الاباحة في قصد واعتدال . هذه الشخصية تمثل رجلاً فكري

والتمس الخبير والمهدي فلم يصل الى شيء ، وهو صادق في يأسه ، صادق في حزنه ، صادق في ميله الى هذه اللذات التي يؤثرها . ولست أدري أهذا الشعر قد قلّه طرفة أم قلّه رجل آخر ؟ وليس يعينني أن يكون طرفة قائل هذا الشعر . بل ليس يعينني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر ؛ وإنما الذي يعينني هو أن هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا انتحال ، وأن هذا الشعر لا يشبه ما قدمنا في وصف الناقاة ولا يمكن أن يصل به ، وأن هذا الشعر من الشعر النادر الذي نعتز به من حين الى حين في تضايف هذا الكلام الكثير الذي يضاف الى الجاهليين ، فنحس حين نقرؤه أنا نقرأ شعراً حقاً فيه قوة وحياة وروح .

وإذا فأننا أرجح أن في هذه القصيدة شعراً صنعه علماء اللغة هو هذا الوصف الذي قدمنا بعضه ، وشعراً صدر عن شاعر حقاً هو هذه الأبيات وما يشبهها . ولسنا نأمن أن يكون في هذه الأبيات نفسها مادّس على الشاعر دساً وانتحل عليه انتحالا .

فأما صاحب القصيدة فيقول الرواة إنه طرفة . ولست أدري أهو طرفة أم غيره ؟ بل لست أدري أجاهلي هو أم إسلامي ؟ وكل ما أعرفه هو أنه شاعر بدوي ملحد شاك .

ولست أحب أن أقف عند القصيدتين الآخرين ؛ فإن شخصية الشاعر تستخفي فيها استخفاء وتعود معها الى هذا الشعر الذي وقفت عنده غير مرة والذي يمثل مجد القبيلة وغرّها القديم . وأكبر الظن أن هاتيز القصيدتين كقصيدة الحارث بن حلزة وضعتا في الاسلام تخليداً لماثر بكر ابن وائل .

فلندع طرفة ولنصل الى المتلس . وأمر المتلس أيسر من أمر طرفة . فشعره يعود بنا الى شعر ربعة الذى قدمنا الاشارة اليه والى ما فيه من رقة وإسفاف وابتدال . ومن غريب أمره أن التكلف فيه ظاهر ولا سيما فى القافية ، فيكفى أن تقرأ سينينه التى أولها :

يَا أَلْ بَكْرُ الْآلِ اللَّهِ أَمَكُمُ طَالِ الثَّوَاءِ وَثَوْبِ الْعِجْزِ مَلْبُوسُ  
لنحس نكاتف القافية . على أن هذه القصيدة مضطربة الرواية فقد يوضع آخرها فى أولها ، وقد يروى مطلعها :

كَمْ دُونَ مَيَّةٍ مِنْ مُسْتَعْمَلٍ قَدْ فِ  
وَمِنْ فَلَاحٍ بِهَا نَسْتَدْعِ الْعَيْسُ  
وللمتلس قصيدة أخرى ليست أجود ولا أمتن من هذه ، ولعلها أدنى منها الى الرداءة ، وهى التى مطلعها :

أَلَمْ تَرِ أَنَّ الْمَرْءَ رَهْنٌ مَنِيَّةٍ صَرِيحٌ لَعَانِي الطَّيْرِ أَوْ سَوْفَ بُرْمَسٍ  
فَلَا تَقْبَلُنْ ضَبْجًا مَخَافَةَ مَيْتَةٍ وَتَوَنَّ بِهَا حَرًّا وَجَلْدُكَ أَمْسُ  
ويقول فيها :

وَمَا النَّاسُ إِلَّا مَا رَأَوْا وَنَحَدَّثُوا وَمَا الْعِجْزُ إِلَّا أَنْ يُضَامَ وَافِي جَاسُوا  
وربما كانت ميمية المتلس أجود ما يضاف اليه من الشعر ، وهى التى أولها :

يَعْبِرُنِي أُمِّي رَجَالٌ وَلَا أَرَى أَخَا كَرَمٍ إِلَّا بَنٌ يَتَكْرَمُ  
وَأَكْبَرُ الْفُلَانِ أَنْ كُلَّ مَا يُضَافُ إِلَى الْمَلْسِ مِنْ شَعْرٍ — أَوْ أَكْثَرُهُ عَلَى  
أَقْلٍ تَقْدِيرٍ — مَصْنُوعٌ ، الْغَرَضُ مِنْ صَنْعِهِ تَفْسِيرُ طَائِفَةٍ مِنَ الْأَمْثَالِ وَطَائِفَةٍ  
مِنَ الْأَخْبَارِ حَفِظْتُ فِي نَفْسِ الشَّعْبِ عَنْ مَلُوكِ الْحَيَرَةِ وَسِيرَتِهِمْ : فِي هَؤُلَاءِ  
الْأَخْلَاطِ مِنَ الْعَرَبِ وَغَيْرِ الْعَرَبِ الَّذِينَ كَانُوا يَسْكُنُونَ السَّوَادَ . وَلَا أَسْتَعِدُّ أَنْ

يكون شخص المتلس نفسه قد اخترع اختراعاً تفسيراً لهذا المنسل الذى كان يضرب بصحيفة المتلس والذى لم يكن الناس يعرفون من أمره شيئاً ، ففسره القصاص واستمدوا تفسيره من هذه الأساطير الشعبية التى أشرنا إليها غير مرة .

## الأعشى

على أن ربيعة في جاهليتها شاعراً لا يخلو أمره من الغرابة فيما يظهر ، وهو الأعشى ميمون بن قيس الذي يعرف أحياناً بأعشى قيس وأحياناً أخرى بأعشى بكر ويذكر غالباً لقبه الأعشى ليس غير . وهو يكنى أبا بصير . وهو متأخر فيما يقول الرواة أدرك الاسلام وكاد يسلم . ومن الناس من يورخ وفاته بسنة ٧ للهجرة كأنما يستنبط ذلك من هذه القصة التي نحدثنا انه وفد على النبي فاعترضه قريش وصدته عن سبيل الله مغرية إياه بمائة ذقة حمراء ، منفرة عن الاسلام بما فيه من حظر للخمر والزنا والتمار . وفي هذه القصة ان أبا سفيان قل له : ان بيننا وبين محمد هدنة . فهمم الذين أرخوا موت الأعشى ان أبا سفيان انما يذكر هدنة الحديدية . ومهما يكن من شيء فالأعشى متأخر وكل الأخبار التي تصل به والأسماء التي تذكر معه تدل على أنه كان متأخراً ، فهمم يذكرون أنه مدح طائفة من الناس كلهم كان في آخر هذا العصر الجاهلي : ولهذا كله قيمته فقد كان الأعشى إذا يعيش في العصر الذي ظهرت فيه لغة قريش وأخذت تمتد وتجاوز الحجاز ونجداً بعض الشيء . والرواة يحدثننا أن الأعشى كان يعيش في اليمامة فليس هو اذن من ربيعة العراق وانما هو أقرب الى داخلية البلاد العربية الشمالية . ولكن الرواة بعد هذا لا يعرفون من أمر الأعشى الا لما نقتطف من الأحاديث لا سبيل الى الثقة بها أو الاطمئنان اليها ، بعض هذه الأحاديث فيه رائحة الأساطير ، وبعضها ظاهر فيه الكذب ولا نتحمل وبعضها يستنبط



من أبيات من الشعر شائعة على هذا النحو الذى يستنبط به القدماء أخبارهم من شعر لا يعرف من أين جاء : فهم يحدثوننا مثلاً بأن قيس بن جندل أبا الأعشى كان يعرف بقتيل الجوع لأنه آوى الى غار فسقطت على فمه صخرة سدته ومات الرجل فيه جوعاً ، يستنبطون ذلك من بيت يضيفونه الى خصم للأعشى كان يهاجيه واسمه جهنم ، وهذا البيت هو :

أبوك قنيل الجوع قيس بن جندل وخالك عبد من خماعة راضع

والرواة يمثلون لنا الأعشى كأن كان صاحب بهو ولذة وشراب يظهر لك فيما يضاف اليه من الشعر كما يظهر ذلك فى طائفة من الأخبار فقد يروى عن بعض ولاية اليمامة أنه سأل عن دار الأعشى فدل عليها وسأل عن قبره فأخبر بأنه فى فناء الدار قصد الى هذه الدار ورأى القبر فاذا هو رطب فسأل عن ذلك فأخبر بأن الفتيان يجتمعون حول هذا القبر فيشربون ويمدون الأعشى واحداً منهم فاذا جاءت نوبته صبوا على القبر حفظه من الحر فذلك علة رطوبته . واذا صح هذا الخبر فقد كان فتيان اليمامة فى القرن الاول للهجرة مسرفين فى اللهو مفرقين فى شرب الخمر لا يستنرون ولا يصطنعون فى ذلك شيئاً من الحيلة واذا كان حظ الأعشى وحده كافياً ليحفظ لقبره بهذه الرطوبة فما بال حظوظ هؤلاء الفتيان مجتمعين . والظاهر أن هذا الخبر لا قيمة له انما هو من هذه الأخبار التى تتصل بما فى الأساطير من مناداة الموتى وصب الخمر على قبورهم .

والرواة يحدثوننا أيضاً بأن فتيان اليمامة كانوا يتصلون بالأعشى ، ولا سباً حين يسودون من أسفارهم فيطمعون عنده ويشربون ، وما نرى هذا كله إلا نوعاً من التفسير لما يضاف الى الأعشى من الشعر الذى يصف فيه الخمر ، ولما يروى من أنه أحجم عن الاسلام وآثر التريث سنة ليستنفد صباه من الخمر كانت بقيت له .

على أن الرواة لا يعرفون كما قلنا من حياة الأعشى شيئاً يمثل لنا بعض التمثيل  
نشأته أو حياته كهلاً وشيخاً . وهم بعد هذا يجمعون على أنه كان من الشعراء  
المقدمين يعدونه من هؤلاء الأربعة الذين يؤلفون الطبقة الأولى وهم امرؤ القيس  
والأعشى والنابغة وزهير . ثم يجمعون هؤلاء الأربعة في سبع يضيفه بعضهم إلى  
يونس بن حبيب وبعضهم إلى غير يونس بن حبيب وهو أن امرؤ القيس أشعر  
الناس إذا ركب ، والأعشى أشعرهم إذا طرب ، والنابغة أشعرهم إذا رهب ،  
وزهيراً أشعرهم إذا رغب . يستنبطون هذا من كثرة ما يضاف إلى امرؤ القيس  
من وصف الخليل والصيد ، وإلى النابغة من الاعتذار ، وإلى الأعشى من وصف  
الحمر ، وإلى زهير من المدح . ولكن امرؤ القيس لم يكن صاحب خبل وصيد ليس  
غير ، وإنما كان إلى ذلك صاحب لهو ودعارة وفجور . ولا يكن النابغة صاحب اعتذار  
لخسب وسرى أن الاعتذار في شعر النابغة ليس شيئاً ، وإنما كان النابغة صاحب  
وصف ومدح وهجاء إن صح ما يضيف إليه الرواة . والأعشى يصف الحمر . ولكن  
حظه من المدح أعظم من حظه من وصف الحمر . وهو أكثر مدحاً من زهير ،  
ومدحه إن صح ما يضاف إليه من الشعر منوع كبير الفنون . وكان زهير بمدح  
ولكنه كان يصف ويشب ويحسن الهجاء . فليس لهذا السجع إذاً قيمة إلا  
في قوافيه

والرواة يفتنون في تقديم بعض هؤلاء الشعراء على بعض ، ولكن ابن سلاء  
يروى لنا من ذلك جملة قصيرة لها قيمتها . يحدثنا بأن أهل البصرة كانوا يقدمون  
امرؤ القيس . وأهل الكوفة كانوا يقدمون الأعشى . وأهل الحجاز والبادية كانوا  
يقدمون زهيراً والنابغة . فأما تقديم أهل الحجاز والبادية زهيراً والنابغة فطبعي .  
فقد كان زهير والنابغة شاعرين بدويين حجازيين مسلمين بأهل الحجاز والبادية

اتصال موطن ونسب وسياسة ولغة قبل كل شيء كما سترى ذلك حين نعرض  
 لشعر مضر . وأما أهل العراق في البصرة والكوفة فقد كانت كثرتهم بمنية ربيعة  
 ومن المقول أن يؤثروا شعر هذين الشاعرين . وأحدهما فيما يقول الرواة يعني خالص  
 هو امرؤ القيس والآخر ربي في نسبه ، ولكن شعره في البمانية كثير وهو  
 الأعشى . وربما لم يقف تقديم العراقيين لهذين الشاعرين عند هذا الحد ، فأحد  
 هذين الشاعرين عراقي النشأة والمولد والشعر والحياة ان صح ما قدمناه من الفرض  
 وهو امرؤ القيس فقد لقيت قصته تليفاً في العراق بعد قصة عبد الرحمن بن الأشعث  
 واخترع شعره اختراعاً في العراق أيضاً ، وسنرى بعد قليل أن كثيراً من شعر  
 الأعشى اخترع ونظم في الكوفة وغيرها من البيئات العراقية بمنية كانت أو ربيعة  
 ويحدثنا الرواة بأن الأعشى أول من يسأل بالشعر ويروون في ذلك أحاديث .  
 ولكنهم يحدثوننا في الوقت نفسه بأن النابغة كان عظيماً رفيع المكانة في قومه  
 ولكنه تكسب بشعره ففض ذلك منه وحط من قدره . فقد كان التكسب بالشعر  
 إذاً يفض من الشعراء ويحط من أقدارهم في الجاهلية ولكن التكسب بالشعر لم  
 يفض من زهبر ولم يحط قدره لا يحدثنا الرواة بشيء من ذلك . وكان التكسب  
 بالشعر لا يفض من الأعشى ولا يحط من قدره بل كان يرفعه ويعظم شأنه ويجعله  
 غزواً مهيماً ويفرى العرب بتملقه واحسانه ، وحسبك أن أبا سفيان فزع وجزع  
 حين أحس أن الأعشى وافد على المدينة فادح النبي فاحتال في صده عن ذلك  
 وجمع اليه أنصاف قريش وأنذرهم ان لم يجمعوا للأعشى مائة ناقة حمراء أن يضرم  
 عليهم نيران العرب بمسحه النبي فأشقت قريش وجمعت مئة ناقة حمراء وما كانت  
 قريش تحب جمع النوق الحمر ولا تميل الى هذا النوع من العطاء  
 وحسبك ما يروى من أخبار الحلقي الذي أخذت أمه أو عمته تلح عليه في

أن يضيف الأعشى أو يهدي إليه ناقة أبيه وبرديه ورقاً من الخمر حتى فعل  
فأصبح عظيماً ضخماً الثروة

وحسبك أن امرأة كسدت عايتها بناتها فرغبت إلى الأعشى في أن يشب  
بواحدة منهن لملها تنفق فشرب الأعشى بإحداهن فتزوجت ، ثم شرب بالثانية  
فوجدت قريباً ، ثم شرب بالثالثة فأمرع إليها الخاضعون . وما زال يشرب بهن  
واحدة واحدة ويتقاضى على ذلك جزوراً حتى زوجهن جميعاً .

كل هذا يدل على أن تكسب الأعشى بأشهر لم يفض منه ولا حظ  
من قدره .

والرواة يقولون أن لأعشى كان لا يمدح رجلاً لا رفعه ، يستشهدون على  
ذلك بقصة الخلق وقصة هذا الرجل الكلابي الذي هجاه الأعشى فوضعه وظفر  
الكلابي بالأعشى مرة فكاد يقتله لولا أن استجار بشريح بن السماأل في القصة  
التي قدمناها لك

وكانوا يقولون أنه لم يمدح رجلاً لا وضعه يذكرن هذا الكلابي ويذكرن  
علقمة بن علاثة . وله مع علقمة بن علاثة هذا خبر لا يخلو من فكاهة ، زعموا أن  
الأعشى مدح الأسود العنسى ولم يكن عند الأسود نقد فاعطاه عرضاً من الدهن  
والطيب والبرود وعاد الأعشى بمناعه . فلما كان في بلاد بني عامر خفيهم على  
نفسه فاستجار علقمة بن علاثة فآجاره قال الأعشى : تجبرني من الانس والجن ؟  
قال : نعم . قال الأعشى : ومن الموت ؟ قال علقمة : لا . فتحول الأعشى إلى عامر  
ابن الطفيل وكان ينافس علقمة فاستجاره فآجاره عامر . قال الأعشى : تجبرني  
من الانس والجن ؟ قال : نعم . قال الأعشى : ومن الموت ؟ قال : نعم . قال  
الأعشى : وكيف تجبرني من الموت ؟ قال عامر : ان موت في جوارى أرسلت

ديتك الى أهلك . قال الأعشى : الآن عرفت أنك تجيرنى من الموت واتصل  
بما ر وفضله على علقمة فى قصيدته المشهورة :

علقم ما أنت الى عامر الناقض الأوتار والوتر

وهجا علقمة فى قصيدة صادية يقول فيها :

تبتون فى المشتى ملا بطونكم وجاراتكم غرى يبتن خمائصا  
ثم أدركه مع علقمة ما أدركه مع الكلبى فوق بلاده وأتى به الى علقمة فاعتذر  
واستعطف ومدح وعنى عنه علقمة .

والرواة يملكون لنا الأعشى مرة فقيراً لا يجد ما يطعم به أصدقاءه ومرة أخرى  
غنياً له أرض فيها كروم وعنب . وهم يحدثوننا بأنه مدح سلامة ذا فائش الحميرى  
بلايته التى أولها :

ان محلاً وان مرتحلاً وان فى السفر اذ مضوا مهلاً

والتي يقول فيها :

الشعر قلده سلامة ذا فائش م والشىء حينما جعلنا  
فأعطاه سلامة مائة ناقة حمراء وحللاً وكرشاً مدبوعة قد ملئت عنبراً ، وقال  
له : ايك ان تخدع عما فيها ، فورد الحيرة فباعها بثلاثمائة ناقة حمراء . فاجتمع له  
من مدح سلامة ذى فائش أربع مائة ناقة حمراء غير الحلل .

والرواة يملكون الأعشى رحالة كثير النجوال قد مدح الناس جميعاً بشعره ،  
وهم يضيفون اليه هذين البيتين :

وطوّف المال آفاقه عمان فخمص فأوريشلم

أتيت النجاشى فى داره وأرض النبط وأرض المعجم

وأكبر الغن أن الرجل لم يطوف هذا النطواف ولم يأت النجاشى ولا أرض

النبيط ولا أرض المعجم . ولعله ان فعل شيئاً من ذلك لم يتجاوز ان ممدح طائفة من أشرف العرب في نجد والحجاز وأطراف اليمن مما يليهما وفي الحيرة وبادية الشام . ولكن الرواة يزعمون انه وصل الى كسرى وممدحه وأخذ عطائه . وهم يتفكرون برواية هذه القصة وهي أن كسرى ممدحه يتغنى بقصيدته في المخلق وأولها :

أرقت وما هذا السهاد المورق وما بي من سقم وما بي تمسق  
فلما فسر له البيت قال : ان كان قد سهر في غير سقم ولا عشق فهو لص .  
ونحن اذا حاولنا أن نحصى ما بقي من ممدح الأعشى فسندري أن كثرة هذا الممدح منصرفه الى اليمنيين فقد ممدح الأعشى سلامة ذافنش وممدح أهل نجران وممدح قيس بن معد يكرب وممدح الأشعث ابن قيس الكندي وممدح الأسود العنسي وممدح الأسود بن المنذر أخ النعمان . ثم ممدح هوذا بن علي صاحب الجيامة وهو ربي ، ثم نغز هو في شعره بريعة ووقفها من الفرس في ذي قار فأكثر الفخر ولم يمدح من مضر إلا عامر بن الطفيل وإنما ممدحه ليهجو علقمة خصمه ، ثم ممدح علقمة حين وقع في يده . وممدح النبي .

فإذا صح أيضاً انه ممدح كسرى فقد كان الأعشى شاعر الشعوبية حقاً لا نريد انه كان شاعرها في الجاهلية ، فلم تكن هناك شعوبية وإنما نريد انه كان شاعرها في الاسلام ، نريد أن هذه الكثرة من شعر الأعشى قد صنعت في الاسلام في الكوفة وكانت مظهر المحالف العصبي بين ربيعة واليمن على مضر . وما الذي يمنع القصاص والمنحلمين أن يستغلوا شاعراً كالأعشى عرف بأنه كان كثير المدح فيطوفوا به في الآفاق وينطقوه بمدح الأشراف من حمير وكندة وغيرهما من القبائل اليمنية ، ثم يمدح أشراف ربيعة . وفي هذا كله من هضنة

لجاهلية مضر بعد ان عجزت ربيعة واليمن عن مناهضة مضر في الاسلام وفيها النبوة والخلافة.

نعم مدح الأعشى عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة وهما مضران ولكن قد ذكرت لك الظروف التي كان فيها هذا المدح . وان شئت أن أحدثك برأيي في صراحة وصدق قائل أنك شكاً شديداً في أن يكون الأعشى قد مدح عامراً أو مدح علقمة إنما كانت المنافرة بين هذين الرجلين واشتدت العصبية حولهما في الاسلام لا في الجاهلية فانتحلت هذه العصبية من الشعر في مدح الرجلين وهجأهما شيئاً كثيراً حمل بعضه على الأعشى وبعضه على لبيد وبعضه على الخطيئة وبعضه على شعراء آخرين . ويكفي أن تقرأ قصة هذه المنافرة في الاغانى ترى أنها قصة قد وضعت ورصمت وزينت على نحو ما كانت ترصع القصص وتزين بالسجع والشعر والغريب ولا سيما حين تنصل هذه القصص بالأعراب . أنا اذاً لا أطعن الى مدح الأعشى لهذين المضرين ، ستقول : ولكنه مدح المخلوق الكلابي فرفعه وهو مضرى . وما رأيك في أنى لست أكرر اطعننا إلى قصة المخلوق منى الى قصة عامر وعلقمة ، وانما أخشى أن يكون مدح الأعشى كله أو ما بقى لنا من مدح الاعشى قد انتحل وصنع وتنافست فيه القيسية واليمينية والربيعة وكانت قصيدة المخلوق هذه مظهراً من مظاهر هذا التنافس . ستقول : ولكنه مدح النبي والنبي مضرى ، وما رأيك في أنى لا أشك في أن الاعشى لم يمدح النبي ولا أتردد في القطع بان هذه الدالية التي تروى للاعشى في مدح النبي منحولة نحلها قاص ضيق الحظ من الشعر ردىء النظم بهلبل اللفظ قليل المهارة في الانتحال . ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة ترى أنها أسخف ما يضاف الى الأعشى وانها ولا سيما المدح فيها الى نظم المون أقرب منها الى الشعر الجيد .

وانظر بعض هذه القصيدة :

ألا أيهاذا السائل أين يعمت      فإن تسألني عن فيارب سائل  
فإن لها أهل ينرب موعدا      أجبت برجلها النجاء وراجعت  
حتى عن الأعشى به حيث أصعدا      وفيها إذا ما هجرت عجرفية  
يداها خنافاً لينا غير أحردا      وأما إذا ما أدجت قمرى لها  
إذا خلت حرباء الظهيرة أصيدا      فأليت لا أرى لها من كلاله  
رفيين جديا ما يغيب ومزفدا      نبى يرى ما لا ترون وذكره  
ولا من خفى حتى تزور محمدا      متى ما تناخى عند باب ابن هاشم  
أغار لعمري في البلاد وأنجدا      له صدقت ما تغب ونائل  
تراخى وتلقى من فواضله يدا      إذا أنت لم ترحل يزاد من التقى  
وليس عطاء اليوم مائة غدا      ندمت على أن لا تكون كمنله  
ولاقت بعد الموت من قد تزودا      فإياك والمينات لا تقربها  
قمرصد الأمر الذى كان ارمدا      وذا النصب المنسوب لا تنسكنه  
ولا تأخذن سهماً حديداً لتقصدا      ولا تقربن حرة كان سرها  
ولا تعبد الأوثان والله فاعبدا      وذا الرحم القربى فلا تقطعنه  
عليك حراماً فانكحن أو تأبدا      وسبح على حين العشيات والضحى  
لماقبة ولا الأسير المقيدا      ولا تسخرن من بئس ذى ضلالة  
ولا تحمد الشيطان والله فاحمدا      أنا اذن شديد الشك فى كل ما يضاف الى الأعشى من المدح ، أنهمه بأنه

مظهر من مظاهر المصيبة فى الاسلام ، فاذا لم يكن بد من التماس شخصية للأعشى فليست ألتمسها فى هذا المدح وإنما ألتمسها فى غيره من الفنون التى تدبرف فيها الأعشى وأمر هذه الفنون مختلطا أيضاً



فلأعشى غزل وله وصف للخمر وله وصف للصيد ولكنى أجد فى غزل  
الاعشى ليناً شديداً أعرفه فى شعر ربيعة وأعله بالتكلف والانتحال . وما رأيت  
فيما يروى عن الشعبي من أنه كان يقول ان الأعشى أغزل الناس فى بيت وأخشهم  
فى بيت وأشجعهم فى بيت ، فأما بيت الغزل فقوله :

غراء فرعاء مصقول عوارضها      تمشى الهوينا كمايمشى الوجى الوجل  
وأما أخنت بيت فقوله :

قات هريرة لماجنت زائرها      ويلى عليك وويل منك يارجل  
وأما أشجع بيت فقوله :

قالوا الطراد قلنا تلك عادتنا      أو تنزلون فأن معشر نزل  
ولست أدري أحق أن الغزل والخنوثة والشجاعة قد اجتمعت فى هذه  
الآيات للأعشى كما لم يجتمع لغيره . ولكنى أعرف أن فيها ليناً شديداً يقربها  
من هذا الشعر الربعى الذى أشرت اليه غير مرة . وليس مطلع هذه القصيدة  
نفسها بأقل ليناً من هذه الآيات :

ودع هريرة أن الركب مرتحل      وهل تطيق وداعاً أيها الرجل  
وفى هذه القصيدة نفسها آيات لا تشك فى أنها منتحلة قد قصد بها الى  
العبث والدعابة وهى :

علقتها عرضاً وعلقت رجلاً      غيرى وعلق أخرى غيرها الرجل  
وعلقه فناة ما يحاولها      ومن بنى عها ميت بها وهل  
وعلقنى أخيرى ما تلامنى      فأجمع الحب حب كله تبل  
فكلنا مغرم يهنى بصاحبه      ناء ودان ومحبول ومختبل

على أن في هذه القصيدة شعراً جيداً لا يخلو من متانة ورصانة . وتجبد مثل هذا الشعر الجيد في القصيدة الأخرى اللامية :

ما بكاء الكبير بالاطلال وسؤالي وما زدت سؤالي

ولكن أمر هذه القصيدة لا يخلو من عجب فقد بدأها الشاعر بالفرز وانتقل منه الى الوصف ثم الى المدح مدح الأسود بن المنذر حتى اذا قضى من هذا المدح وطره عاد الى الفرز ثم الى وصف الصيد نفخ به القصيدة . والمألوف أن يتخلص الشاعر الى المدح فيمضي فيه حتى ينتهي من القصيدة . فأما العدول عنه الى الفرز والوصف مرة أخرى فغريب ، وأكبر الظن أن هذا المدح قد أدخل في هذه القصيدة ادخالا ولم يكن منها ولا سبباً وأنت قرأ هذا المدح فتعس فيه روحاً عباسياً متأخراً .

ولولا أن هذا السفر لا يتسع للاطالة لعرضنا عليك قصيدتين أو قصائد من شعر الأعشى عرضاً فيه قد وتحليل والتماس لشخصية الشاعر ان كانت له شخصية ظاهرة . وخلاصة رأينا في الأعشى أنه شاعر عاش في آخر العصر الجاهلي وتعرف في فنون من الشعر أظهرها الفرز والحز والوصف ومدح طائفة من أشراف العرب ولكن العصبية استغلت هذا المدح ولعله كان قد ضاع فأضافت اليه مكانه . مدحاً كثيراً لليمنيين والربيعيين ومدحاً قليلاً للمصريين . ولا شك في أن بين هذا الشعر الذي يضاف الى الأعشى مقطوعات وأبياتاً يمكن أن يكون الأعشى قد قلها حقاً ، ولكن تمييز هذه الأبيات والمقطوعات عما يحيط بها من المنحول المنكاف ليس بالشئ اليسير . على أن هذا المنحول الذي يضاف الى الأعشى يختلف أشد الاختلاف فيه الجيد المتن وفيه الضعيف السخيف ولعله لم تنس ما قال ابن سلام من أن من الإسير تمييز ما ينسجه الرواة والمتكلمون بينا العسر كل العسر

في تمييز ما ينحله العرب أنفسهم . وعندنا انك تجد في شعر الأعشى خاصة نماذج مختلفة لهذا الشعر الذي تكلفه العرب والذي تكلفه الرواة المتأخرين .



وهناك شعراء آخرون من ربيعة كنا نستطيع أن نقف عندهم ونلم بشعرهم إللما ومنتهى فيهم الى مثل ما اتينا اليه في أمر هؤلاء الشعراء الذين درسناهم في هذا البحث القصير . ولكننا نكتفي بما قدمنا ؛ فقد ضربنا المثل . ويخيل إلينا أننا وقد وضعنا بيننا وأزلنا الحجاب عن كل ما نريد أن نقوله في موقفنا بازاء هذا النوع من الشعر الجاهلي .

ونحن لم قصد في هذا الكتاب الى أن ندرس الشعراء ولا الى أن نحلل شعرهم وإنما قصدنا الى أن نبسط رأينا في طريقة درس هذا الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين . وقد بلغنا من ذلك ما كنا نريد . فأما تتبع الشعراء شاعراً شاعراً ودرس شعرهم قصيدة قصيدة ومقطوعة مقطوعة فقد نفرغ لبعضه في غير هذا الكتاب . ومهما فعل فلن نستطيع أن نهض به وحدنا في عام أو أعوام ، بل لابداً من أن ينهض به معنا الذين يحبون الحق فيسعون اليه ويطلبونه .

على أننا نريد أن نختم البحث بملاحظتين :

(الأولى) أن هذا الدرس الذي قدمناه ينتهي بنا الى نتيجة إلا تكن تاريخية صحيحة فهي فرض يحسن أن يقف عنده الباحثون ويجهدوا في تحقيقه ، وهي أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كانت يزعم الرواة انما هم عينيون أو ربييون . وسواء أكلوا من أولئك أو من هؤلاء فما يروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة أي في هذه البلاد التي

تصل بالفرس اتصالاً ظاهراً والتي كلف يهاجر اليها العرب من عدنان وقحطان على السواء .

وإذا فنحن نرجح أن هذه الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى الى العراق والجزيرة ونجد ، في عصور مختلفة ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح ، قد أحدثت نهضة عقلية وأدبية ، لما كان من اختلاط الجنسيتين العربيين فيما بينهما ومن اتصالهما بالفرس .

ومن هذه النهضة نشأ الشعر أو قل اذا كنت تريد التحقيق ظهر الشعر وقوى وأصبح فناً أدبياً . وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق لنا منه شيء إلا الذكري ، ولكن لم يكده يأتي القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار العراق والجزيرة ونجد وتغلغل في أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فست أهلها . ومن هنا ظهر الشعر في مضر ومن اليهم من أهل البلاد العربية الشمالية . فالشعر كما نرى بمعنى قوى حين اتصلت القحطانية بريبعة . ولكننا لم نعرفه ولم نصل اليه إلا حين تغلغل في البلاد العربية وأخذته مضر عن ريبعة ، ولعل هذا النحو من الفهم أصدق تفسير لنظرية تنقل الشعر في القبائل وهي النظرية التي ناقشناها غير مرة وأينما أن تأخذها كما كان يأخذها القدماء . ومن هنا نستطيع أن نقول إننا نعتدنا الفصل بين شعر اليمن وريبعة من ناحية وشعر مضر من ناحية أخرى فلنا في شعر مضر رأى غير رأينا في شعر اليمن وريبعة ، لأننا نستطيع أن نؤرخه ونحدد أوليته تقريباً ، ولأننا نستطيع أن نقبل بعض قديمه دون أن نحول بيننا وبين ذلك عقبة لغوية عنيفة .

وسترى أن الشعراء الجاهليين من مضر قد أدركوا الاسلام كلهم أو أكثرهم فليس غريباً أن يصح من شعرهم شيء كثير .

( الثانية ) أن الذين يقرأون هذا البحث قد يفرغون من قراءته وفي نفوسهم شيء من الأثر المؤلم لهذا الشك الأدبي الذي زرده في كل مكان من الكتاب وقد يشعرون ، محططين أو مصيبين ، بأننا نتمدد الهدم تمعدا وتقصد اليه في غير رفق ولا لين . وقد يتخوفون عواقب هذا الهدم على الأدب العربي عامة وعلى القرآن الذي يصل به هذا الأدب خاصة

فلهؤلاء قول إن هذا الشك لا ضرر منه ولا بأس به ، لا لأن الشك مصدر اليقين ليس غير ، بل لأنه قد آن للأدب العربي وعلوه أن تقوم على أساس منين . وخير للأدب العربي أن يزال منه في غير رفق ولا لين ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها من أن يبقى متقلا بهذه الأثقال التي تضراً أكثر مما تنفع ، وتعوق عن الحركة أكثر مما تمكن منها .

ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدم بأساً ؛ فنحن نختلف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون أن القرآن في حاجة إلى الشعر الجاهلي لصح عربيته وتثبت ألفاظه . نختلفهم في ذلك أشد الخلاف لأن أحداً لم ينكر عربية النبي فيما نعرف ، ولأن أحداً لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه تنلى عليهم آياته . وإذا لم ينكر أحد أن النبي عربي وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه ، فأى خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلي أو هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ؟ وليس بين أنصار القديم أنفسهم من يستطيع أن ينزع في أن المسلمين قد احاطوا أشد الاحتياط في رواية القرآن وكما به ودرسه وتفسيره حتى أصبح أصدق نص عربي قديم يمكن الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفهمها . وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحاطوا فيها ، بل انصرفوا عنها في بعض الأوقات طامعين أو كارهين ، ولم تراجعوها إلا بعد فترة من الدهر

وبعد أن عبث النسيان والزمان بما كان قد حفظ من شعر العرب في غير كتابة ولا تدوين . فأيهما أشد إكباراً للقرآن وإجلالا له وتقديسا لنصوصه وإيمانا بمريئته : ذلك الذي يراه وحده النص الصحيح الصادق الذي يستدل بمريئته القاطعة على تلك العربية المشكوك فيها ، أم ذلك الذي يستدل على عريية القرآن بشعر كان يرويه وينحله في غير احتياط ولا تحفظ قوم منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب اللهو والعبث ؟

أما نحن فطمعنون الى مذهبتنا . مقتنعون بأن الشعر الجاهلي أوكثرة هذا الشعر الجاهلي لا تمثل شيئا ولا تدل على شيء إلا ما قدّمنا من العبث والكذب والانتحال ، وأن الوجه — اذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص — إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عريية هذا الشعر لا بهذا الشعر على عريية القرآن .



# الكتاب الخامس

## شعر مضر

١

### الشعر المضرى والاتحال

عرفت انا نرفض شعر اليمن فى الجاهلية ونكاد نرفض شعر ربيعة أيضاً ونفترض أن ما يضاف الى هذين الفريقين من العرب فى الجاهلية لا يمثل الا الذكرى ولا يشهد إلا بأن هؤلاء الناس كانت لهم قدمه فى الحياة الراقية قبل الاسلام من الوجهة الأدبية كما كانت لهم قدمه فى هذه الحياة من الوجهة السياسية . ولكن حقيقة هذا كله ضاعت وأنسيها العرب بعد الاسلام فنكافت منها ما استطاعت أن تنكاف وتنكاف لها الرواة والقصاص ما استطاعوا أن يتكافوا وكان أشد المؤثرات فى هذا النكاف التنافس السياسى والعصبية الجنسية وهذه الخصومات التى لا حد لها والتى شحرت بين العرب بمجرد أن اسقر السلطان فى مضر ، والتى كانت تشتد وتحمّد فى بعض النواحي عند ما كان الخلفاء والأمراء من بنى أمية وعالمهم يعترفون بهذا الحى من العرب دون غيره ثم يميلون عنه الى حى آخر .



كل هذا دعا كما قدمنا الى أن تستبق الأمم العاملة في الحياة الاسلامية  
الأموية استباقاً قوياً ونجهد في أن تؤيد ملامعها وآمالها الحاضرة بقديمها ومجدها  
في المصور الماضي .

ذلك صحيح بالقياس الى العرب وهو صحيح بالقياس الى الفرس وهو صحيح  
بالقياس الى غير أولئك وهؤلاء من الذين اشتركوا في الحياة السياسية الاموية  
عن قرب أو بعد . ولنا نريد أن نعيد القول في ذلك ، وانما نريد أن نقول أن  
هذه العصبة السياسية التي اضطرت الجينية والربية والموالي الى أن يحملوا الشعر  
على الجاهلية حملاً لم تُعفِ المضريين أنفسهم من آثارها الأدبية كما انها لم تغفهم  
من آثارها السياسية والاجتماعية . فقد كان لمضر حظها من المجد في الاسلام ،  
وكان من حقها أن تعتز بما أقر الله فيها من النبوة والخلافة . ولكن هذا نفسه  
كان يحملها على أن تزيد من المجد وعلى أن تذكر قديمها وترفع من شأنه ان كان  
خاملاً وتخلقه خلقاً ان لم يكن موجوداً . وقد ضربنا لك الأمثال على هذا فيما  
تقدم من فصول هذا الكتاب وقد عرفت كيف كانت قريش أكثر القبائل  
المضرية تكافاً للشعر في الاسلام تحمله على الجاهلية تضعه إن استطاعت  
وتسناجر من يضعه لها ان عجزت هي عن وضعه . وقد عرفت كيف كانت  
الخصومة بين قريش والأنصار سبباً في أن وضع أولئك وهؤلاء كثيراً من الشعر  
حملوه على شعرائهم الذين عاصروا النبي وأيدوه أو جاهدوه . وليس في ذلك شيء  
من الغرابة فأناس جميعاً يعلمون أن الشعوب الناهضة أحرص ما تكون إبان  
نهضتها وظفرها على أن تنكسر وتزيد من المجد وتضيف الى حديثها الباهر قديماً  
يلامه ويشد أزره . وليس أشق على الشعوب الناهضة الظافرة من أن تغير خولها  
وضعة شأنها قبل النهوض والظفر . ولنا فيما تكلف اليونان والرومان إبان نهضتهم

من الأخبار والشعر والأساطير ينوّهون فيها بقديم لم يكن له في حقيقة الأمر كبير شأن أصدق دليل على ما أقول .

وأنت تستطيع أن تنظر في حياة الأمم الشرقية الناهضة الآن فسترى أنها شديدة الحرص على الرفع من أمر قديمها لا تتركه أن ينتهي بها ذلك الى التكاف والافتنان في الانتحال ، فالشعوب تتكاف الرفع من شأن قديمها حين تذل لتمحو عن نفسها ضيم هذا الذل ولتتغزى عن الحاضر بالمضى . والشعوب تفعل هذا نفسه حين تمرّ لتسلاّم بين قديمها وحديثها ولتقطع ألسنة هؤلاء الخصوم الذين يستطيعون ان يعيروها ما كانت فيه قبل الفوز من ضعة وخمول .

واذن قد انتحلت مضر وتكافت كما انتحلت اليمانية وتكافت وكما انتحلت الربيعة وتكافت وكما انتحل الموالي وتكافوا . اتفقوا جميعاً في الانتحال واختلفت الأسباب التي حملتهم عليه . والقديما أنفسهم يحدّثوننا بما كان من انتحال المضرية وتكافها للشعر . فنحن لم نخترع هذه الخصومة بين قريش والأنصار وانما ذكرها لنا القديما في كثير من التفصيل والاطالة وأنت تستطيع أن تجد أخبارها وأثارها في كتب الأدباء والمؤرخين . ونحن لم نخترع هذه القصة التي رواها ابن سلام عن داود بن منعم بن نورة الذي كان يصنع الشعر ويحمله على أبيه . ثم نحن لم نخترع ما انفق عليه القديما من ان المغازي والفتوح والفتن قد أفنت طائفة ضخمة من رواة الشعر وحفاظه فضاء الشيء الكثير من هذا الشعر وافقدته العرب بعد ان اسقرت في الأمصار فلما لم نجد اخترعت مكانه ما استطاعت أن نخترع . ولم تكن كثرة هؤلاء الرواة والحفاظ ربيعة أو يمنية ليس غير ، وانما كان لمضر فيها النصيب الوفير فقد قام الاسلام على أعناق مضر وكانت المضرية صاحبة الحظ الأوفر في تشييد الدولة العربية وما استنبع

ذلك من حرب وفتح وفتنة . أضف الى ذلك ما قدمنا من أنا نرفض أن يكون  
لليمن شعر في الجاهلية ونكاد نرفض أن يكون لبيعة شعر في الجاهلية لهذه  
الأسباب التي تتصل باللغات واللهجات فسظهر لك أن هؤلاء الرواة والحفاظ  
الذين أفنتهم الحروب وأفنت معهم ما كانوا يحفظون من الشعر انما كانوا مضرين  
يروون شعر مضر في الجاهلية وصدر الاسلام . وإذا قد انحلت مضر للمصبية  
كما انتحل غيرها ، وانتحل مضر لذهاب شعرها الصحيح كما انتحل غيرها .  
وإذا فأقل ما توجب علينا الأمانة العلمية أن نقف من الشعر المضرى الجاهلى  
لا نقول . موقف الرفض أو الانكار وانما نقول . وقف الشك والاحتيال .

نحن لا نقف من الشعر المضرى الجاهلى موقف الرفض أو الانكار لأن  
الصعوبة اللغوية التي اضطرنا الى أن نرفض شعر الربيين واليمنيين لا تعترضنا  
بالقياس الى المضرين فقد بينا لك غير مرة أننا نعتقد أن لغة قريش قد ظهرت  
في الحجاز ونجد قبيل الاسلام وأصبحت لغة أدبية في هذا القسم الشمالى من بلاد  
العرب . وإذا فليس يبعد بوجه من الوجوه أن يكون الشعراء الذين نجحوا في هذه  
الناحية قد قالوا الشعر في هذه اللغة القرشية الجديدة . بل نحن لا نشك في هذا  
ولا نتردد في القطع به ، فقد نعجز عن أن نفهم لغة القرآن واستقامتها على ما  
استقامت عليه من لفظ ومعنى وأسلوب دون أن تكون لهذه اللغة سابقة أدبية  
قوية مكنتها من أن تنشأ وتنمو ونسحيل من طور الى طور حتى يصل بها  
القرآن الى هذا الطور الكامل البديع . لسنا نشك في أن قد كان لمضر شعر في  
الجاهلية . ولسنا نشك أيضاً في أن هذا الشعر قديم العهد بعيد السابقة أقدم وأبعد  
مما يظن الرواة والمقدمون من العلماء . ولكننا لا نشك أيضاً في أن هذا الشعر  
قد ذهب وضاعت كثيرته ولم يبق لنا منه الا شئ قليل جداً لا يكاد يمثل شيئاً

وهذا المقدار القليل الذى بقى لنا من شعر مضر قد اضطرب وكثر فيه الخلط والتكلف والانفعال حتى أصبح من العسير جداً ان لم يكن من المستحيل تلخيصه وتصنيفه .

وأنت مهما تكن حريصاً على أن تقبل ما يقول القدماء من صحة الشعر المضرى الجاهلى مضطراً أن تقف موقف الحيرة أمام طائفة من المسائل لم يبق الآن الى حلها من سبيل : فكيف نشأ الشعر المضرى مثلاً ؟ وما أصل هذه الأوزان التى يعتمد عليها وكيف نشأت القافية أو بعبارة أدق كيف التزمت القافية فى القصيدة ، أو بعبارة أبلغ فى الدقة : كيف نشأت القصيدة وهل عرف العرب الجاهليون المقطوعات القصار قبل أن يعرفوا القصائد الطوال ؟ وهل عرف العرب قصائد لا تلتزم فيها قافية واحدة وإنما تعتمد على قوافى مختلفة نقل وتكثر باختلاف حظ القصيدة من القصر والطول ؟ وأى الأوزان العروضية كان أسبق الى الوجود ؟ وماذا كانت المقاييس التى اعتمد العرب عليها فى تخيل هذه الأوزان ؟

هذا كله بالنسبة الى الصناعة الشعرية المادية الصرفة . ولك أن تاقى طائفة من المسائل الأخرى ليست أقل من هذه المسائل صعوبة وهى متصلة بالمعانى الشعرية . فكيف تصوّر العرب فى أول أمرهم وحدة القصيدة من الوجهة المعنوية الصرفة ؟ وكيف نشأت عندهم هذه الوحدة ؟ وكيف احوال العرب فى تكوين سننهم الشعرية من بدء القصيدة على نحو معين والانتقال من موضوع الى موضوع وتحقيق الصلة بين الموضوعات المختلفة التى تشتمل عليها القصيدة ؟ ثم كيف نشأت عند العرب هذه الصور الشعرية التى تعتمد حيناً على الحقيقة وحيناً على المجاز وحيناً آخر على التشبيه والكناية .

وأنت تستطيع أن تلقى طائفة أخرى من المسائل لا تمس وزن الشعر وقافيته ومعناه وإنما تمس ألفاظه من الوجهة اللغوية والنحوية والصرفية ، فهل كانت لغة الشعر ونحوه وصرفه كما نراها في شعر هؤلاء الجاهليين الذين وصل اليها شعرهم أم هل كانت لهذا الشعر في أول أمره لغة أخرى يخالف لفته التي نشهدا الآن قليلاً أو كثيراً ؟

كل هذه مسائل ليس إلى حلها من سبيل لأننا نعجز عجزاً لا شك فيه عن أن نعرف أولية الشعر الجاهلي ، ونعجز عجزاً لا شك فيه عن أن نلم من هذه الأولوية بما يمكننا من أن نحاول حل هذه المسائل حلاً صحيحاً أو مقارباً ونحن لا نستطيع أن نقبل أن الشعر العربي قد نزل من السماء أو نشأ كاملاً كما هو عند زهير والناطقة ، وإنما نشأ الشعر ضعيفاً واهناً مضطرباً ثم قوى ونما واتسقت أجزاؤه شيئاً فشيئاً حتى بلغ أشده قبيل العصر الذي ظهر فيه الاسلام وذهبت عنا طفولة هذا الشعر وذهبت عنا مظاهر تطوره أيضاً .

وهو غريب الأمر أنك تستطيع أن تلمس القديم من الشعر الجاهلي المضرى فلا تظفر منه بشيء . ولعل أقدم الشعراء المضرين الذين يذكرهم الرواة عبيد بن الأبرص . وقد رأيت أن ابن سلام لا يعرف له إلا بيتاً واحداً وهو :

أقفر من أهله المحبوب فالنطيات فالذنوب

وان الذين أتموا هذه القصيدة من المنتحلين قد اجتهدوا في أن يظهرها فيها كنيهاً من الاضطراب العروضي وذلك يدل على أن شيئاً من الذكرى كان قد بقي في نفوس العرب يمثل اضطراب الشعر في أوليته من هذه الناحية العروضية .

ولكن المتكلفين لم يحسنوا تمثيل هذا الاضطراب فأنت تستطيع أن تقرأ هذه القصيدة فستحس في غير شقة ان هذا الاضطراب متكلف مصنوع صنعه قوم يحسنون العلوم بقواعد العروض وأصوله .

فأما كثرة هؤلاء الشعراء الجاهليين من مضر فماخرة العصر جداً أدركت الاسلام كلها أو قل أدركت النبي ومات أقدمها قبيل البعثة أو أبانها وعاش الآخرون الى أيام الخلفاء الراشدين واتصلت السن بفريق منهم حتى أدركوا أيام بنى أمية . وما عليك إلا أن تنظر في طبقات الشعراء التي أحصى فيها ابن سلام من صحت أخبارهم عنده من شعراء الجاهليين ، فسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الاسلام لا يبلغون العشرة وأن بقيتهم هم المخضرون ، وسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الاسلام قد اضطربت أخبارهم اضطراباً شديداً وقل ما يضاف اليهم من الشعر وكثر فيه الفساد والعبث . وكل هذا يدل على أننا مضطرون الى أن نبأس من شعر جاهلي مضري قديم بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، وإنما الشعر الجاهلي المضري الذي يمكن أن يصح لنا شعر حديث متأخر العصر معاصر للقرآن أو كالمعاصر له .

ثم ان هذا الشعر المتأخر نفسه لم يسلم من الفساد والاضطراب ومن أن يزداد فيه وينقص منه ويغير لفظه متأثراً من هذا كله بتلك الأسباب التي قدمتها في الكتاب الثالث . ولعل من أقوى الأدلة على هذا قصيدة أبي طالب التي يمدح بها النبي ويقول فيها .

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمان اليتامى هصبة للأرامل

فقد عد ابن سلام أبا طالب من شعراء مكة وأضاف اليه هذه القصيدة ثم حدثنا ان الاصمعي سأل عنها فقال صحيحة . فسأله الى أين تنتهي فقال لا أدري

واذن فلم يكن يعرف ابن سلام الا أن أبا طالب قل أياتا مدح فيها النبي ولكن هذه الايات قد طولت وزيد فيها حتى اختلط أمرها عليه .

وقل مثل هذا في شعر حسان ، فابن سلام يحدثنا انه لم يحمل على أحد من الشعراء مثل ما حمل على حسان . وأنت تستطيع اذا نظرت في سيرة ابن هشام وكتب المغازي والفنوح والفتن أن تقول بل قد حمل على أكثر الشعراء في هذا العصر مثل ما حمل على حسان وأى غرابة في هذا فقد كان هذا العصر عصر البطولة العربية المضرية ظهر فيه دين جديد ونتجت عن هذا الدين الجديد حركة سياسية واجتماعية وعقلية وتغير لها وجه العالم القديم . وبتى رأيت عصرًا من عصور البطولة لم يكن حوله القصص والتكاف والانتحال ولم يحمل على أهله مالم يقولوا وما لم يفعلوا من هذه الأقوال والأعمال التي ترفع من شأنهم وتعلو من ذكركم وتلائم حظهم وحظ عصرهم من البطولة .

فالشعر المحمول على هؤلاء الجاهليين أكثر من الشعر الذي صبح عنهم . والمشقة الحقيقية انما هي في أن نفرق بين هذا الشعر المحمول المنحول وذلك الشعر الصحيح . نعم أن هناك أشعاراً ظاهرة التكاف والانتحال هي هذه التي انتحلها قصاص ورواة لاحظ لهم من العلم بالشعر ولا من المهارة في التقليد ولكن هناك أشعاراً وضعها شعراء ماهرين من العرب أنفسهم وأخرى وضعها رواة كانوا أعلم باللغة والشعر وأقدر على التصرف فيهما من العرب أنفسهم كخلف وحماد ومن اليهما ، فالتفريق بين الشعر الصحيح والشعر الذي صنعه هؤلاء ليس من الأشياء اليسيرة ، وقد يمكن الوصول اليه أحياناً ولكني أزعم ان الباحث مضطر الى ألا يقطع في مثل هذا الموقف بشيء . وكيف تريد أن تقطع في مثل هذا بشيء وقد انخدع عنه الفحول من علماء اللغة ومؤسسي النحو ، وقد رأيت ما يقال من انخداع

سيبويه بما وضع له الرواة لأغراض مختلفة منها العبث به .

وكيف تستطيع أن تقطع في هذا بشئ . حين يقال لك ان الاصمعي قال انه هو الذى وضع على الأعشى قوله :

وأنكرتني وما كان الذى نكرت من الحوادث الا الشيب والصلما  
وأن غير الاصمعي اعترف بأنه وضع على النابتة قوله :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت المعاج وأخرى تملك اللجما

ثم لا تنس ان للمضريين في جاهليتهم أحاديث وأساليب وقصصاً كما لليمنيين والربيعيين وان هذه الأحاديث والأساطير والقصص قد استنبعت شعراً أضيف الى المضريين كما استنبعت الأخرى شعراً أضيف الى الربيعيين واليمنيين . فكما ان لليمنيين أحاديث الكلاب وأخبار سيل العرم وما يشبه ذلك ، وللربيعيين أحاديث البسوس فله مضريين أحاديث داحس والغبراء وأحاديث الفجار وأحاديث بعث . وكل هذه الأحاديث لها فيما يظهر شعراء قد دونوها وقالوا فيها الشعر . ولكن موضع البحث هو أن نعرف أكان هؤلاء الشعراء جاهليين أم اسلاميين ، أكان هذا الشعر صحيحاً أم منحولاً .

والخلاصة ان قولنا بان للمضريين شعراً صحيحاً في الجاهلية ليس من شأنه أن يربحنا أو يحمِلنا على الدعة والاطمئنان بل من شأنه أن يضاعف حفظنا من المشقة والعناء لاننا مضطرون الى أن نبحث عن هذا الشعر الصحيح . ونحن مضطرون في هذا البحث الى أن نلاحظ كل ما قد مناه من أسباب الانتحال ونلاحظ بعد ذلك أصولاً وقواعد أخرى فنية وعلمية لم نحتاج اليها في شعر اليمنيين والربيعيين .



وسترى عند ما نعرض للشعراء المضربين ان الآمر في تحقيق هذا الشعر ليس من اليسر واللين بحيث ينجيل اليك .

على أنا تقدم منذ الآن اننا لن نعرض لهؤلاء الشعراء وشعرهم كما نحب ولا كما ينبغي أن نفعل لأننا لا نقصد في هذا الكتاب الى التحقيق العلمى التفصيلى وانما نقصد الى عرض النماذج وبسط ما يمكن بسطه من مذاهب البحث ومناهج التحليل الشعرى . فأما النقد التفصيلى التحليلى الذى يعرض فيه الباحث لكل بيت فيدرسه من وجوهه المختلفة لفظاً ومعنى وأسلوباً ووزناً وقافية واتصالاً بالعصر الذى قيل فيه فله موضع غير هذا الموضع وهو لا يعرض على الكثرة من القراء وانما يعرض على الذين يتخذون هذا النحو من العلم صناعة وفناً .

## كثرة الشعراء المضربين

على أن نظرة فيما حفظت كنب الأدب والباريح من أسماء الشعراء المضربين في الجاهلية كفيلة بأن تفكك موقفاً لا يخلو من الحيرة ، هذه الاسماء كثيرة كثرة غريبة ، وهذه الكثرة مناقضة لطبيعة الأشياء من جهة ولما حفظ من الشعر المضرب القديم من جهة أخرى . فاما طبيعة الأشياء فأبى فيما يظهر أن يكون الشعراء المضربون من الكثرة بحيث لا تخلو منهم قبيلة ولا فصيلة ولا مدينة . وقد يكون من الغريب أن لا يجتمع فريق من العرب في مكان أو تحت اسم من الأسماء دون أن يكون لهم شاعر أو شعراء ، وقد يقال أن الشعر كان في ذلك العصر حاجة اجتماعية لازمة قاسية لا تستطيع أن تستغنى عنها القبيلة ولا أن يسغنى عنها الحى من أحياء العرب صغراً أو كبيراً قل أو كثر . فوجود الشاعر في القبائل كلها والأحياء كلها والفصائل كلها ، لا ثم كل الملازمة لطبيعة الحياة البدوية التي لم تكن تخلو من خصومة متصلة وحرب تشب وصلاح يعقد . وكما أن كل حى أو قبيلة أو جماعة في حاجة الى من يهين لها ، رافقها المادية فهي كذلك في حاجة الى من يهين لها رافقها المعنوية سواء أ كانت هذه المرافق أدبية أم سياسية أم دينية . ولكننا نلاحظ أن هذه الحاجات المادية نفسها على لزومها وقسوتها لم تضطر ولا يمكن أن تضطر القبائل البدوية الى الاسكنار من الذين يهينون لهم هذه المرافق التي تمس اليها الحاجة كما اسكنت من الشعراء الذين كانوا يهينون لها رافقها الادبية والسياسية . والمعروف أن الحاجة تشد وتقوى كلما عظمت الحضارة واشتد سلطانها على الناس ، والمعروف أيضاً أن قانون توزيع العمل الاجتماعي يسير به - حى

الحياة البدوية وانه انما يصعب ويتعقد مع نمو الحضارة وقوتها . فحاجة القبيلة البدوية مادية كانت أو معنوية أبسط من حاجة الأمة المتحضرة ومن ثم كان العمال الذين تدعو اليهم هذه الحاجة أقل في القبيلة البدوية منهم في الأمة المتحضرة . هم أقل عدداً وأقل تنوعاً أيضاً . وما تزال القبائل البدوية تضطرب في بلاد العرب وغير بلاد العرب وما تزال حاجتها كما كانت في العصر الجاهلي ولعلها زادت وتعقدت بعض الشيء . وما نرى مع ذلك أن حفظها من الشعر والشعراء الآن كحفظها من الشعر والشعراء في العصر الجاهلي أو كالخط الذي يضيفه لها الرواة من الشعر والشعراء في ذلك العصر . ولا تقل انحطت الأمة العربية البدوية بعد رقي وجهلت بعد علم وقست بعد لين فما نظن أن أهل البادية في البلاد العربية قبل الاسلام كانوا خيراً من أهل البادية في البلاد العربية الآن أو كانوا أصنى منهم طبعاً وأشد منهم نفاذ بصيرة وتوقد قريحة وتهيناً للشعر .

واذن فكثرة هؤلاء الشعراء الذين يسميهم الرواة لا تخلو من غرابة ولا سيما حين نلاحظ أن هذه الكثرة نفسها ليست شيئاً بالقياس الى ما كان يتحدث به الرواة من ان الشعراء كانوا فوق الاحصاء ومن ان الشعر كان فوق الحصر ومن ان أبي ضيفم أنشد في ليلة واحدة لمائة شاعر كلهم كان يسى عمراً ، ومن ان حماداً أنشد مائة قصيدة على كل حرف من حروف المعجم ومن انه كان يستطيع أن ينشد سبعمائة قصيدة أولها كلها « بانت سعاد » ومن ان الاصمعي كان يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة غير القصائد والمقطوعات ومن ان أبا تمام كان يحفظ نحو ذلك أو أكثر منه وما يقال عن غير هؤلاء .

فكل هذا يدل على أن الفكرة التي كانت شائعة في القرن الثالث بين علماء الأعمام كانت تمثل العرب كأنهم أعظم الأمم حفظاً من الشعر أو قل كانت

تمثل العرب على أنهم جميعاً شعراء وظاهر أن هذا لا يمكن أن يكون من الحق في شيء .

على أن العصر العباسي لم يخل من علماء محققين كان لهم من النوق والنفطنة والاقتصاد ما يعصمهم من النورط في مثل هذا الغلو الفاحش . وربما كان ابن سلام أحسن مثل هؤلاء العلماء المحققين الذين لم يتورطوا في كذب ولم يتعمدوا اسرافاً ولم يقصدوا الى تضليل وانما احتاطوا ما استطاعوا الاحتياط . فإن وقعوا بعد ذلك في الخطأ فذلك حكم العصر والبيئة وحظ ما كان لهم من رقي في ملكة النقد .

وقد أحصى ابن سلام أو حاول أن يحصى أسماء الشعراء الجاهليين الذين صح له ولاصحابه من أهل البصرة أنهم وجدوا وقلوا الشعر ، فلم يتجاوز بهم سبعين . قسمهم أولاً الى طبقات عشر تتألف كل طبقة من أربعة شعراء ، ثم ذكر أصحاب المرائي وهم أربعة ، وشعراء القرى وهم ثمانية في مكة وخمسة في المدينة وأربعة في الطائف وثلاثة في البحرين وأعان انه لا يعرف اليامة شعراء وان كان الأعشى والمنلس من اليامة فيما يقول الرواة وقد عدّهم ابن سلام في الطبقات . ثم عدّ ابن سلام لليهود ثمانية من الشعراء . وهو اذا عرض لواحد من هؤلاء الشعراء جميعاً ذكر عنه شيئاً وروى له بيتاً أو أبياتاً . والظاهر من لفظ الرجل وروحه أنه وان لم يكن يستقصي فهو يلتم الماء حسناً بما كان معروفاً عند أهل البصرة انه صحيح من وجود الشعراء وما يضاف اليهم من الشعر . وقد أعرض ابن سلام عن طائفة كثيرة من الشعراء ساهم أبو الفرج في الاغانى وساهم غير أبي الفرج من الرواة . ولا شك في أن هذا الاعراض من ابن سلام دليل واضح على أن المحققين من علماء البصرة كانوا يشكون في وجود هؤلاء الشعراء أو في صحة ما يضاف اليهم

من الشعر . ويكنى أن نلاحظ أن ابن سلام قد ذكر من الشعراء الجاهليين سبعين شاعراً مفرقين في البلاد العربية كلها والقبائل العربية كلها فمنهم النخعي والربيعة والمضري ، ومنهم شعراء المدن وشعراء البادية وشعراء اليهود ، فأما أبو الفرج فقد سعى لمضرب سبعة وستين شاعراً ولليمن أربعين وثلاثة عشر وسعى شعراء آخرين لم يخل باحصائهم منهم من يتصل بمجديس ، ومنهم من يتصل بمجرم . هذا ولم نذكر شعراء الجن ولا هذه المواضع التي كانت تهتف بالناس شعراً مرة وثراً مرة أخرى كما أننا لم نذكر هؤلاء الشعراء الذين ذهبت أسماؤهم وبقيت أشعارهم ورويت في كتب الأدب والنحو والتاريخ القصائد الطوال والمقطوعات القصار والأبيات المفردة .

فأنت ترى من هذا كله أن القدماء أنفسهم لم يكونوا متيقنين في الرأي بأزاء هؤلاء الشعراء وما يضاف إليهم من الشعر ، فبينما كان المحققون من أهل البصرة يحنطون ويتشددون في الاحتياط كان أهل الكوفة يقبلون ما يروى لهم في شيء من اللين وال مرونة ويضيفون إليه في كثير من الأحيان . وكان أهل بغداد كأهل الكوفة استعداداً لقبول ما يروى وتزييداً في الرواية . على أن أهل البصرة أنفسهم لم يبرأوا من الانتحال فقد كان منهم خلف كما كان من أهل الكوفة حماد وأبو عمرو الشيباني . ومما يكن من تشدد البصريين واحتياط ابن سلام ومن إليه فنحن نقف منهم أيضاً موقف التردد ونستكثر ما اطمأنوا هم إليه ونرى أن المنصفين الصادقين منهم قد خدعوا وقبلوا ما لم يكن ينبغي أن يقبلوا وكان أمرهم في ذلك كأمر المحققين من أصحاب الحديث ، عتوا بنقد السند وتصحيحه وانصرفوا إلى هذه العناية ولم يكادوا يعمنون بنقد ما كان يحمل إليهم من الأخبار والأشعار إذا ثبت لهم أن السند صحيح أو قريب من الصحيح . ومع ذلك فتصحيح السند

وحده لا يكفي فقد يكون الراوى صادقاً مأموناً محتاطاً ولكنه يخدع مع ذلك عن نفسه وعما يروى له . وقد يكون الراوى من المهارة والدقة والفظنة بحيث يستطيع أن يخفى أمره على الناس ويظهر لهم . يظهر الصادق التقي الورع الأمين ، وهم يحدوثونا أن أباء عمرو الشيباني كان يجمع شعر القبائل في الكوفة فإذا جمع شعر قبيلة انعرف الى المصحف فكتبه بخطه ؛ وهم يحدوثونا بعد هذا أنه كان شديد الكفاف بشرب الخمر ؛ ثم هم يحدوثونا أنه كان كثير الوضع للشعر

## ١ — النقد الداخلى

فنحن معرضون لأن نخدع عن أنفسنا في أمر الرواة اما لأنهم أنفسهم مخدوعون واما لأنهم خادعون . وإذن فالعناية بالسند لا تكفى لنصحیح ما يصل إلینا من طريقه . ولا بد لنا من أن نتجاوز هذا النقد الخارجى الى نقد داخلى ان صحّ هذا التعبير، الى نقد يتناول النص الشعرى نفسه فى لفظه ومعناه ونحوه وعروضه وقافيته . هذا النقد لازم لأنه وحده يستطيع أن يظهرنا على قيمة ما يروى لنا من الشعر أصحیح هو أم غير صحیح . ولكنه مع الاسف الشديد ليس بيسيراً ولا منتجاً الآن بالقياس الى الشعر الجاهلى . فنحن لا نستطيع أن نقول فى يقين أو ترجيح على أن هذا النص ملام من الوجهة اللغوية للعصر الجاهلى أو غير ملام لأن لغة هذا العصر الجاهلى لم تضبط ضبطاً تاريخياً ولا علمياً صحیحاً، وكل ما صح لدينا منها صحة قاطعة ولكنها فى حاجة الى التدوين انما هى لغة القرآن، ولكن من ذا الذى يستطيع أن يزعم ان القرآن قد استعمل كل الالفاظ التى كانت شائعة مألوفة بين المضمرین لأيام النبى . ومن ناحية أخرى من ذا الذى يستطيع أن يزعم أن هذه اللغة التى نجدھا فى شعر الامويين والعباسيين وفى معاجم اللغة كانت كلها شائعة مألوفة عند المضمرین أبان ظهور الاسلام ونحن نعلم علماً لا يقبل الشك أن العرب قد خلطوا خلطاً بعد الاسلام وأن لغة مصر قد امتصت لغات قبائل غير مصرية أيام بنى أمية كما استمدت ألفاظاً أعجمية بعد الفتح وبعد الاختلاط بالفرس وغير الفرس، وما دنا لم نصل الى تدوين اللغة المصرية الجاهلية تدويناً تاريخياً صحیحاً فنحن عاجزون عن أن نمخذ هذه اللغة مقياساً علمياً

لتصحيح ما يضاف الى المضربين قبل الاسلام أو رفضه .  
وأنت تستطيع أن تقول مثل هذا بالقياس الى النحو والصرف والعروض .  
فنذا الذى يستطيع أن يزعم أن النحو العربى والصرف كما هما فى كتاب سيبويه  
مثلاً يمثلان ما كان مروقاً ، من نحو وصرف عند المضربة قبل الاسلام ؟ ومنذا  
الذى يستطيع أن يزعم أن الجاهليين من المضربين قد اصطنعوا هذه الأوزان  
العروضية كلها على نحو ما دونها الخليل ؟ بل منذا الذى يستطيع أن يعين لنا  
الأوزان التى استعملت قبل الاسلام والتى استحدثت بعد الاسلام ؟  
واذن فهذا النحو من المقاييس العلمية مع أنه النحو الوحيد الذى يستطيع أن  
ينتهى بنا الى يقين أو شئ يشبه اليقين . فخلق أمامنا لا يستطيع أن ينتهى بنا  
الى الحق فى أمر هذا الشعر المضرى الجاهلى . ونحن مع ذلك مطمئنون الى أنه  
قد صح للمضربين شعر قيل قبيل الاسلام وأبان ظهوره . نحن مطمئنون الى  
هذا ومطمئنون الى أن هذا الشعر الذى صح قد اختلط بما حمل على المضربين  
بعد الاسلام ، فكيف السبيل الى تمييز الصحيح من غير الصحيح ؟



### ب — غرابة اللفظ

هنالك مذهب خداع يذهب القديماء والمحدثون فى تحقيق الشعر الجاهلى .  
وخلاصته النظر الى الألفاظ التى يأتلف منها الشعر فإن كانت متينة وصينة كثيرة  
الغريب قيل ان الشعر جاهلى ، وان كانت سهلة لينة مألوقة قيل ان الشعر  
مصنوع . وهذا المذهب يقوم بالطبع على أن الشعراء الجاهليين كانوا أهل بادية يمشون  
فى صحراء ليس بينها وبين الحضارة اتصال فظلت لغتهم بدوية متأثرة بقلبي الصحراء



محتفظة بشيء من الغرابة والحوشية يميزها من لغة الحضرة التي تأثرت بالترف ولين العيش وقبلت تأثير اللغات الأجنبية والاجناس الأجنبية أيضاً . فإذا عرض لأصحاب هذا المذهب شعر يضاف الى الجاهليين وفيه سهولة واسفاف ولين التمسوا لذلك العلل كما يصنعون في شعر عدى بن زيد ، فكثير من هذا الشعر سهل لين مسف وهو مع ذلك يضاف الى هذا الشاعر الجاهلي المضري يضيفه اليه علماء رواة ثقاة معروفون بالصدق والأمانة . واذا فلا بد من تحليل هذا اللين والاسفاف وليس في هذا التحليل شيء من المشقة ولا العسر فقد كان عدى من أهل الحيرة أى كان متصلاً بحضارة الفرس وكان ينفق في هذه البلاد الخصبية حياة راضية لا تخلو من نمومة ولين فلا جرم رقى شعره ولان وخالف في هذه الرقة واللين ما هو مألوف في شعر الجاهليين عامة والمضريين خاصة .

ولكن هنالك شعراء آخرون عاشوا في الحيرة وعاشوا عند الغسانيين في أطراف الشام وقضوا في هذين الاقليمين حياة ناعمة هنية وظل شعرهم مع ذلك شديد الأسر قوى المتن رصينا متيناً حظ الشدة فيه أكثر من حظ اللين . ولنضرب لذلك مثلاً النابغة الذبياني فقد اتصل بالنعمان فيما يقول الرواة اتصالاً شديداً ونحضر واتخذ آنية الذهب والفضة وظفر من عطاء الغسانيين بشيء كثير ، وهو مع ذلك قوى الشعر عظيم الحظ من الشدة والصلابة . فان قلت فقد نبغ النابغة بعد أن تقدمت به السن ولم يصل بمالك الحيرة والشام إلا بعد أن تم تكوينه فلم يكن من اليسير أن تتغير لغته أو لهجته فيما نشأ عدى بن زيد نشأة حضرية فقد ولد في الحيرة وتأثر في تربته ونشأته كلها بحياة الفرس ، قلت هناك شاعر آخر يذكر اسمه مع النابغة لأنه نادم النعمان ويقال أنه وشى بالنابغة الى النعمان ويقال أيضاً انه هوى المجردة امرأة النعمان وشبب بها وهذا الشاعر هو

المنخل يشكرى وهو بدوى النشأة لم يتصل بالنعمان الا بعد أن تقدمت به السن والرواة يروون له قصيدة ما فظن أن شعراء بغداد في العصر العباسى قد استطاعوا أن يقولوا شعراً أقرب منها الى السهولة واللين وهى القصيدة التى مطلعها .

ان كنت عازلتى فسيرى نحو العراق ولا تحورى

والتى يقول فيها :

ولقد دخلت على الفنا	ة الخدر فى اليوم المطير
الكاعب الحسناء تر	قل فى السمس وفى الحرير
فدفعتها فتدافعت	مشى القطة الى الغدير
ولتمتها فتنفست	كتنفس الظبي الغرير
ودنت وقالت ياهنخل	ما بجسك من حرور
ما شف جسى غير حبك	فاهدأى عنى وسيرى
واذا شربت فانى	رب الخورنق والسدير
واذا صحت فانى	رب الشوية والبعير
يا هند من لنيم	يا هند للمان الاسير

فكيف رق شعر المنخل ولان الى هذا الحد وهو كالتابخة بدوى النشأة

حديث عهد بالحضارة ؟

وهناك شاعر آخر لم يعرف بالحضارة الا لما ما وهو الأعشى الذى كان يعيش داخل البلاد العربية ويختلف فيما يقول الرواة الى أصحاب الحيرة والشام واقبال اليمن . وأنت تجد فى شعر الاعشى من السهولة واللين ما تنكر ، وقد قدمنا لك ان شعر ربيعة كله سهل لين مسف الا النذر اليسير . وأكثر الشعراء الربعيين

كانوا يعيشون في البادية بادية العراق فما بال شعرهم قد رق ولان دون شعر مضر  
وما بال شعر فريق من المضربين لم يخلُ من رقة ولين ؟ بل ما بال شعر الشاعر  
المضري الواحد يصلب ويلين في القصيدة الواحدة . وانظر الى هذه القصيدة  
التي تضاف الى علقمة بن عبدة كيف ابتدئت بهذا البيت الذي يرق حتى لكأنه  
بغدادى :

ذهبت من المجران في كل منذهب ولم يك حقاً كل هذا التجنب  
ثم يشتد الشاعر حتى يصل الى الالغاز في وصف الفرس .  
والرواة مع ذلك يصححون هذا الشعر لعلقمة كما يصححون للنابغة شعراً  
كثيراً في صدره صلابة وشدة وفي آخره سهولة ولين .  
أفترى أننا نقبل من هذا الشعر ما صلب واشتد فنصححه ونرفض منه  
ما سهل ولان ؟

وقد يمكن أن يقبل هذا لولا ان في الامر نظراً يدعو الى الوقوف والتردد  
والاحتياط فلا ينبغي أن يؤخذ الغريب الصعب على أنه صحيح لغرابته وصعوبته ،  
ولا أن يؤخذ اللين السهل على أنه منحول لسهولة ولينه . ذلك لان الغرابة قد  
تكون منكفة وقد يتكافها الراوى أو العالم ويتخذها وسيلة الى خداع العلماء  
والمثاديين . والقديماء أنفسهم يرون ان اللامية التي تنسب الى الشنفرى منحولة  
وم يرمعون ان خلفاً هو الذى تحلها . ومع ذلك ففيها هذا البيت :

ولى دونكم أهلون سيدهم علس وأرقط زهلول وعرفاء جبال

فإذا ترى في صلابة هذا البيت وشدة الفاظه وغرابتها ؟

وخلف قصيدة رواها صاحب الاغانى في أخباره تستطيع أن تقرأها دون أن

تفهم منها شيئاً فإذا استعنت بما قال حولها أبو الفرج ورجعت الى المعاجم في تفسيرها عرفت انها من أخش الشعر وأقبحه . ومع ذلك فالتصيدة خلف وأنت تستطيع أن تضيفها الى أشد الاعراب حظاً من العنجية واغراقاً في الغريب ، ومع ذلك فقد كان شعراء العراق في عصر خلف وقبل عصر خلف يصطنعون أيد اللفظ وأدناه الى الفهم حين يريدون الهجاء والافتداح فيه .

ولا يقف الامر عند هذا الحد فانت تستطيع أن تقرأ رجز رؤية والمعاجم وذى الرمة وأن تقرأ الارجوزة تأتلف من المائة وتزيد عليها دون أن تفهم منها إلا قليلاً حتى تضطر الى الاستعانة بالمعاجم ، ومع ذلك فقد كان رؤية والمعاجم وذو الرمة يعيشون في العصر الأموي وتأخر بهم هذا العصر حتى أدرك بعضهم أيام بنى العباس وكان يونس بن حبيب يأخذ الرجز واللغة والغريب عن رؤية ولن نجد في الشعر الجاهلي قصيدة تقرب في الشدة والصلابة من رجز هؤلاء الرجاز . وليس من شك عندي في أن هؤلاء الرجاز كانوا يتكلفون الغريب تكافاً ويخترعون الألفاظ اختراعاً لأسباب كثيرة قد نعرض لها في غير هذا الكتاب . أقترى أن رجز رؤية وأية وذى الرمة يجب أن يكون جاهلياً لا شياً إلا أنه غريب اللفظ مسرف في شدة المأن وقوة الأسر ؟

وما لنا نعرض لرؤية والمعاجم وخلف والقرآن نفسه بين أيدينا نستطيع أن نقرأه وننظر فيه فسرى أنه على شدة ممتنه وقوة أسره يسير سهل قليل الغريب بالقياس الى الشعر الجاهلي . ونحن نستطيع أن نقرأ السورة الويلة من سوره فنفهمها من الوجهة اللغوية دون أن نحتاج احتياجاً شديداً الى المعاجم . أقترى أن سهولة القرآن ويسر ألفاظه وقربه من الافهام تترك مجالاً للشك في صحة نسبته الى العصر الذي تلى فيه ؟

وحديث النبي الذي صح عنه ، تستطيع أن تقرأ أكثره فتفهمه من الوجهة اللغوية من غير مشقة ولا عنف .

واذن فلا ينبغي أن تتخذ غرابة اللفظ دليلاً على الصحة والقدم ولا ينبغي أن تتخذ سهولة اللفظ دليلاً على الانتحال والجدة واذن فليس غريباً أن تقرأ الشعر يضاف الى الجاهليين فتفهمه دون مشقة ونرجح مع ذلك صحته ، وأن تقرأ الشعر يضاف الى الجاهليين فلا تفهم منه شيئاً ونرفض مع ذلك أن يكون صحيحاً .

واذا لم يكن بد من وضع قاعدة أو شبه قاعدة في هذا الموضوع فنحن ميالون الى أن نقف موقف الشك من الشعر الذي يسرف صاحبه في الغريب كما اننا ميالون الى أن نقف موقف الشك أيضاً من الشعر الذي يسرف صاحبه في السهولة واللين . واتما الشعر الذي نستعد للنظر في صحته هو هذا الذي يناسب لغة القرآن وما صح من الحديث منانة لفظ ورصانة أسلوب في غير تكاف للغريب ولا اسراف في الحوشية ، ويناسب القرآن وما صح من الحديث سهولة مأخذ وقرباً من الفهم في غير اسفاف ولا دنو من السخف . على أننا لا نقول انا حين نجد هذا الشعر المتين السهل تقطع بصحته وانما قلنا نستعد للنظر في صحته . فمن الذي يقطع لنا بأن هذا الشعر الذي سهل لفظه ومناه في رصانة ومنانة لم ينتحله شاعر عربي إسلامي أو راوية ماهر في الانتحال .

## ج — بداوة المعنى

وقد يذهب قوم الى التماس أسباب الصحة والانتحال في المعنى دون اللفظ ،  
يعتمدون في ذلك على ما يعتمد عليه أصحاب الغريب من ان الشعراء الجاهليين  
عامة والمضريين خاصة كانوا أهل بادية يعيشون في الصحراء عيشة فيها شغل  
كثير وخشونة ظاهرة . واذا كان الشعر في لفظه ومعناه مرآة لحياة الشاعر خاصة  
ولحياة البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الشاعر بوجه عام فيجب أن تكون المعاني  
التي يقصد اليها شعراء الجاهليين ملائمة لحياة البادية في صورها وأغراضها وموضوعاتها  
فاذا وجد في شعر بعض هؤلاء الشعراء ما يخالف هذا القانون فيجب أن نلتمس  
العلة لتفسيره ، فان وجد في حياته ما يفسر هذه المخالفة فذاك والا فالشعر منحول .  
مثال ذلك انك لا تجد شيئاً من الغرابة ان رأيت في شعر امرئ القيس ما يدل  
على ترف وحضارة ما ، فقد كان امرؤ القيس ملكاً وابن ملك فمن المعقول أن يكون  
تصوره وخياله ملائمين لحياة الملوك . ومثال ذلك أيضاً ما قدمنا من شعر المنخل  
ومن شعر عدي بن زيد ففي شعر هذين الشاعرين معان حضرية ولكنها تقبل  
لأنهما اتصالاً بالحضارة في العراق عن قرب أو بعد .

ولكن هذا المذهب ليس أقرب الى الحق من المذهب الذي سببه وذلك  
لأننا ننكر قبل كل شيء أن يكون العرب كلهم أهل بادية ونحن نعلم أن أهل اليمن  
كانوا أصحاب حضارة ونحن نعلم أن المضريين مدناً لم تخل من حضارة ولم يخل  
أهلها من عيش رقيق في مكة والمدينة والطائف واذن فيجب أن يكون الفرق  
ظاهراً بين ألفاظ الشعراء الذين نشأوا وعاشوا في المدن ومعانينهم وألفاظ الشعراء  
الذين عاشوا في البادية ومعانينهم . ولكننا لا نكاد نجد هذا الفرق ، ف شعر

المكيين والمدنيين . موافق كل المواقفة لشعر البدويين من أهل الحجاز ونجد في الخيال والتصور والأغراض والمعاني بوجه عام . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نعتمد على هذا المذهب لأن العرب لم يتحضروا كلهم بعد الإسلام وإنما ظلت كثرتهم بادية في الحجاز ونجد وغير الحجاز ونجد ، وظلت تقول الشعر كما كانت قوله في الجاهلية وانتحلت الشعر . فكيف تستطيع أن تقطع بأن التصور البدوي والخيال البدوي والمعنى البدوي تكفي ليكون الشعر جاهلياً ؟ ولم لا يكون هذا الشعر اسلامياً بدوياً إذا لم نعتمد في تحقيق ذلك الا على ملائمة معانيه وصوره لحياة البادية .

ونحن نستطيع أن نقول في هذا أيضاً مثل ما قلنا في اللفظ . فما الذي يمنع مهرة الرواة والشعراء المتحضرين أن يتقنوا الحياة البدوية اتقاناً تاماً ويحسنوا تقليد شعراء البادية في ألفاظهم ومعانيهم وما يقصدون اليه من الأغراض . وهذا هو الذي كان بالفعل أيام بني العباس ، فقد كان خلف وحاد أعلم بلغة البادية وأغراضها ومعانيها وخيالاتها من أهل البادية أنفسهم ، وكان الرواة من أمثالهما لا يترددون في تخطئة الاعراب كما كانوا يقلدونهم فيخدعونهم عن أنفسهم .

وليس عندنا من شك في أن هذا الغزل العذب الذي يضاف الى الاعراب قد نحل أ كثره في الكوفة والبصرة وبغداد .

واذن فتزييف المعنى ليس أشد عسراً من تزييف اللفظ ، وليس من الفطننة أن نتخذ بدوية المعنى مقياساً لصحة الشعر الجاهلي كما انه ليس من الفطننة أن نتخذ غرابة اللفظ مقياساً لصحة هذا الشعر أيضاً

ومع ذلك فلا بد لنا من مقياس . وليكن هذا المقياس صحيحاً من كل وجه أو صحيحاً من بعض الوجوه دون بعضها الآخر فنحن محتاجون اليه على كل حال

لأننا لا نستطيع أن نرفض كل ما يضاف الى المضربين في الجاهلية بحجة اننا لا نستطيع أن نعتمد على اللفظ لا مكان تقليده ولا على المعنى لا مكان تقليده أيضاً . فما عسى أن يكون هذا المقياس ؟

\* \* \*

### — مقياس مركب —

يجب أن ننبه من الآن الى أننا لم نوفق بعد الى مقياس على نستطيع أن نعلم من اليه حقاً ولكننا مع ذلك لم نياس من الوصول الى مقياس أو مقاييس إلاّ فقد اليقين قد تفسد الظن وقد تنتهي أحياناً الى الترجيح الذي يقرب الى اليقين .

نحن لا نعتمد على اللفظ وحده ولا نعتمد على المعنى وحده ولا نعتمد على اللفظ والمعنى ليس غير وإنما نعتمد على اللفظ والمعنى وعلى أشياء أخرى فنية وتاريخية ، ومن مجموع هذه الأشياء كلها نستخلص لأنفسنا مقياساً يقرب اليها صواب الرأي في هذا الشعر الجاهلي المضري أو بعبارة أصح في طائفة من هذا الشعر المضري الجاهلي وقد يكون من اليسير أن يفهم هذا دون شيء من التفصيل وضرب المثل .

فلنتخذ شعر زهير موضوعاً للبحث ، ولنلمس طريقاً الى تحقيق هذا الشعر أصحح هو أم غير صحيح .

فنحن نشترط أن يكون لفظ زهير ومعناه ملائمين ملازمة ظاهرة للحياة البدوية آخر العصر الجاهلي . ولا ينبغي أن يعترض بما قدمنا من أننا ننكر أن تكون اللغة الجاهلية المضرية قد دوت تدويناً علمياً صحيحاً فنحن لا ننظر رأينا في هذا ولكننا مع ذلك نعرف هذه اللغة بوجه ما بفضل القرآن والحديث ،



فنستطيع اذن أن نتصورها تصوراً ما ونستطيع اذن أن نقول أن هذه الألفاظ ملائمة أو غير ملائمة للغة الجاهليين أيام النبي . وكذلك الامر في المعنى وما يتألف منه من الصور والخيالات وما يرمى اليه من الاغراض .

فاذا تحققنا ملائمة اللفظ والمعنى للعصر الذي قيل الشعر فيه بقيت امامنا مشكلة عسيرة جداً وهي مشكلة امكان التقليد والتزييف وهنا نلجأ الى شيء آخر غير اللفظ والمعنى وملاءمتهما للعصر الذي قيل فيه الشعر وهو الخصائص الفنية ، وهذه الخصائص الفنية يمكن أن تلمس عند شاعر واحد عند زهير مثلاً ويمكن أن تلمس عند طائفة من الشعراء . ولكننا نريد أن نبالغ في الاحتماء فلا نكتفي بالخصائص الفنية التي نطفر بها عند شاعر واحد لا نأمن أن تكون هذه الخصائص ليست حظ الشاعر نفسه وانما هي حظ الراوية الذي انتحل الشعر واضافه الى الشاعر . ولنضرب لذلك مثلاً يوضحه . فالرواة يقولون ان امرأ القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخليل بالعصى والمقبان ، فنذا الذي يضمن لى ان امرأ القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخليل بالعصى والمقبان ؟ ولم لا يكون الراوية الذي تكاف شعر امرئ القيس هو الذي قيد الأوابد وشبه الخليل بالعصى والمقبان وأضاف ذلك الى امرئ القيس فيما أضاف ؟

أنا اذن لا أكتفي بهذه الخصائص الفنية التي توجد عند الشاعر وحده دون غيره لأقطع بصحة شعره أو أرجحها وانما التمس خصائص أخرى يشترك فيها هذا الشاعر وشعراء آخرون بينه وبينهم صلة ما .

فاذا ظفرت بهذه الخصائص الفنية ورأيتها مشتركة بين طائفة ما من الشعراء رجحت ان لشعر هذه الطائفة نصيباً من الصحة الا أن يقوم الدليل على ان شعر

هذه الطائفة كله قد نحلها راو بعينه أو رواه راو بعينه . وفي هذه الحال أعود الى الشك لأنى لا آمن أن تكون هذه الخصائص المشتركة خصائص الراوى الذى تكلف وانتحل .

فإذا صح لى ان هذه الخصائص انما هى خصائص شعراء لا خصائص الراوى ورجعت على ذلك صحة ما يضاف الى هؤلاء الشعراء من الشعر الخمست خصائصهم الفنية التى انفرد بها كل واحد منهم والتى أيت منذ حين ان اعتمد عليها فى تصحيح الشعر أو رفضه . ولا أوضح هذا كله بمثل يزيل كل لبس أو غموض . أريد كما قدمت أن أبحث عن شعر زهير ، فأرى ان الرواة يحدوثونا بأن زهيراً كان راوية أوس ابن حجر وان الخطيئة كان راوية زهير وان كعب بن زهير كان شاعراً تعلم الشعر من أبيه . واذن فبين يدي شعراء أربعة : أوس وزهير وكعب والخطيئة . وقد رأيت الرواة يحدوثونا بأن زهيراً كان يصنع شعره ويكلفه وينفق الحول أحياناً قبل أن يظهر القصيدة من شعره ، وأن الخطيئة كان عبداً من عبيد الشعر ينكافه ويشقى فى صنعته ، وان كعباً والخطيئة كليهما قد ذكر صناعة الشعر وتنقيفه والعناء فيه . واذن فإذا كان هذا كله حقاً فانا بازاء مدرسة شعرية معينة استاذها الأول أوس بن حجر واستاذها الثانى زهير واستاذها الثالث الخطيئة الذى أخذ عنه فى الاسلام جميل وعن جميل أخذ كبير . فلاعرض قبل كل شئ . عن الخصائص التى تكون شخصية هؤلاء الشعراء . ولا أتيسر ما يمكن أن يكون بينهم جميعاً من التشابه ، فإذا ظفرت بطائفة من الوجوه الفنية يشتركون فيها جميعاً على اختلاف شخصياتهم كان من المرجح أنى قد ظفرت بمدرسة من مدارس الشعر الجاهلى و بالقواعد الفنية التى كانت تقوم عليها هذه المدرسة . وإذا لم يتبت لى ان راوية واحداً قد انتحل أو روى شعر هؤلاء الشعراء الأربعة

كان من المرجح ان شعره صحيح . وليس معنى هذا انى بعد هذا التحقيق والتدقيق استريح الى صحة هذا الشعر فى غير بحث ولا شك بل . متناهى اقترض صحته وأرجحها ثم ألتبس بعد ذلك نخله ونخليله واستخلاص صحيحه مما أضاف اليه الرواة وغير الرواة للأسباب التى قدمتها فى الكتاب الثالث .

فأنت ترى انى بهذا المقياس الذى أولفه من اللفظ والمعنى والخصائص الفنية المشتركة قد أستطيع أن أصل الى شئ من الحق والصواب فى أمر هذا الشعر الجاهلى .

والنتيجة لهذا هى اننا لا ينبغى أن نبحث عن الشعر الجاهلى الآن من حيث شخصية الشعراء الذين يضاف اليهم بل من حيث المدارس التى أنشأت هؤلاء الشعراء . وستضحك من هذا اللفظ ، ولكنى أؤكد لك أنه لا يضحك فقد كانت للشعر الجاهلى فى عصره مدارس . فأما أنا فقد ظفرت بواحدة منها واستطعت فيما يظهر أن أستكشف بعض خصائصها الفنية وهى هذه المدرسة التى ذكرتها آنفاً . وأما أنت فعليك أن تمضى فى هذا البحث على هذا الأسلوب فلتمس المدرسة الشعرية فى المدينة ، هذه التى كانت تتألف من قيس بن الاسد وقيس بن الخطيم وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله ابن رواحة وعبد الرحمن بن حسان وسعيد بن عبد الرحمن بن حسان . وشعراء الأنصار فى المدينة بعد الاسلام . وتلمس المدرسة الشعرية فى مكة ، هذه المدرسة التى كانت تتألف من شعراء لم يكن لهم شأن فى الجاهلية ولكنهم ظهروا عندما اشند جهاد قريش للنبي وقويت شخصيتهم حتى كونوا فى مكة سنة شعرية قرشية خاصة . مثلها بعد الاسلام شعراء كهمر بن أبى ربيعة والمرجى . وتستطيع أن تلمس مدارس أخرى فى البادية كمدرسة الشماخ بن ضرار التى كانت فيما يظهر تنافس مدرسة زهير . واهض على هذا

النحو. خذ الشعراء الجاهليين المضرين جماعات ولا تأخذهم أفراداً حتى اذا استطعت أن تحقق لكل جماعة خصائصها فالتمس خصائص الأفراد ومميزاتهم .  
 وهما يكن من شيء فأنا مطمئن الى أن هذا القياس الذى ألفته تأليفاً من  
 أشياء بعيدة الاتصال فيما بينها قد يودى الى نتائج لا بأس بها . ولأبدأ فأعرض  
 عليك هذه المدرسة التى ظفرت بخصائصها تاركاً لك ولغيرك من الباحثين اتمام  
 هذا النحو من الاستقصاء .

أوس بن حجر — زهير — الحطيئة — كعب بن زهير — النابغة

١ — أوس بن حجر

وقد يكون من الغريب أن نجمع هؤلاء الشعراء في فصل واحد وأن نبتدئهم بأوس . ولكنك قد عرفت آنفاً أنا نرى أنهم يتهبون جميعاً إلى أصل واحد وأن أوساً هو أستاذهم . ونحن لم نستنبط هذا من عند أنفسنا وإنما وجدنا ببعضه القدماء نصاً ويلحقون إلى بعضه الآخر تليحاً . فهم منفقون على أن أوساً قد كان أستاذ زهير أو بعبارة أدق على أن زهيراً كان راوية أوس . وهم قد لا يكنفون بهذه الصلة الفنية بين الشاعر بن فيزعمون أن أوساً كان قد تزوج من أم زهير، فكان زهير اذن ربيباً لأوس . وعلماء البصرة والكوفة وبغداد يروون عن أبي عمرو بن علاء أنه كان يقول إن أوساً كان شاعر مضر حتى ظهر النابغة وزهير فأخلاه وظل بعد ذلك شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع . وكأن هذه السنة قد ظلت في بني تميم قد روى بعض علماء البصرة أنه شهد أشياء من تميم لا يعدلون بأوس أحداً . ونحدث الأصمى بأن أوساً كان شاعر مضر ولكن النابغة طأطأ منه فظل شاعر تميم . وكان أبو عبيدة يعد أوساً في الطبقة الثالثة ، والظاهر أن ابن سلام كان يعدّه في الطبقة الثانية مع كعب والحطيئة ولكنه سقط مما في أيدينا من كتاب ابن سلام وسقط معه الشاعر الرابع لهذه الطبقة النابغة .

وكل هذه الأحاديث والأخبار تدلّ على أن القدماء من علماء البصرة والكوفة وبغداد كانوا يعرفون لأوس قدره وتفوقه ولا يقدمون عليه من مضر إلا

تلميذه النابغة وزهير لأن أمر هذين التلميذين قد عظم واشتهر حتى عرفا أكثر من أستاذهما . ولكن الرواة لا يعرفون بعد هذا من أمر أوس شيئاً : فهم يختلفون في نسبه لا يتفقون إلا على أنه مضرى تميمي ؛ وهم متفقون على أنه مدح رجلاً من بني أسد يقال له فضالة واتصل به وراثه بعد موته بغير قصيدة ؛ وهم يزعمون أن أصل اتصاله بفضالة هذا أنه سقط عن ناقته في بعض أسفاره وكان في بلاد بني أسد فانكسرت ساقه فبات مكانه ، فلما كان الصبح أقبل بنات الحى يجنين الكأمة ، فلما رأيته فزعن فدعا صفراهن وسألها عن اسمها قالت حليلة بنت فضالة ، فأعطاهما حجراً وقال اذهبي الى أبيك فقولي له ابن هذا يقرأ عليك السلام . فلما أدت الفتاة رسالتها قل أبوها: يا بنية لقد جئتني بمدح الدهر أو ذم الدهر . ثم انقل بأهله حتى ضرب بيته على أوس ولم يفارقه حتى استقل . وظاهر ما في هذه القصة من التكلف ومحاولة الأغراب ، ولكنها مع هذا كل ما يروى أبو الفرج من أخبار أوس .

فلنطمئن إذن الى أن حياة أوس مجهولة ولنطمئن الى اليأس من أن نعرف من أمره شيئاً غير هذا . على أن قراءة ديوانه القصير قد لا نخلو من بعض الفائدة من هذه الناحية ، فقد نجد في شعره أسماء قوم مدحهم وآخرين هجاءهم وقد نستطيع أن تبين بعض حياته من هذا المدح والهجاء ومن الفخر بنفسه وقومه ، ولكننا أحوج الى السرعة من أن نتف عند هذا التفصيل .

فلندع حياة أوس الآن ولنعرض لشعره . ونحن مضطرون الى أن نعرض لهذا الشعر في إيجاز شديد فنل هذا الكتاب لا يتسع لدرس ديوان أوس درساً مفصلاً ونحشى ان عرضنا لهذا الدرس أن ننقل ونمل . ذلك لأن شعر أوس من الوجهة اللفظية والمعنوية يمثل حياة البادية تمثيلاً قوياً صادقاً ، فمانيه كلها بدوية

والفاظه متينة رصينة وربما كثرفها الغريب أحياناً وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدة من قصائده فلا تحسّ معانيها إلا من وراء ستار إما لغرابة اللفظ وصعوبته وإما لبعد هذه المعاني عما ألفت من ألوان الخيال وضروب التصور . وليس من شك في أن ما يضاف الى النابغة وزهير من الشعر في جملته أيسر لفظاً وأدنى مأخذاً وأقرب الى الفهم مما بقى من شعر أوس في جملته أيضاً . وسنعرض عليك نماذج تثبت هذا . وأكبر الظن أن مصدر هذا الفرق بين الأستاذ وتلميذه إنما هو تأخر النابغة وزهير عن أوس في العصر بعض الشيء . فالظاهر أن لغة الشعر المضري كانت في النصف الثاني من القرن السادس للمسيح تتطور تطوراً سريعاً وتتحضر بعض التحضر وتتحلل من الغريب والقيود البدوية الى حد ما . والظاهر أيضاً أن النابغة وزهيراً كانا من الذين أعاتوا هذا التطور وأسرعوا به الى غاية حتى جاء القرآن فطبع هذه اللغة الأدبية بطابعه الخالد . ثم أن هناك مصدراً آخر لهذا الفرق بين شعر التلميذين وأستاذهما وهو أن الانتحال كثر في شعر النابغة وزهير كثرة لا تشبه الانتحال في شعر أوس . على أن شعر أوس نفسه لم يخل من الانتحال والتكلف كما ستري .

والذي يعني أن تقف عنده من شعر أوس لأنه الخاصة المشتركة بينه وبين تلاميذه إنما هو قبل كل شيء مذهبه الشعري في الوصف . فإن تشخيص هذا المذهب سيعيننا على أن نفهم شعر زهير وتلاميذه من ناحية وعلى أن نلاحظ تطور هذا المذهب نفسه ورقبه في عصر قصير من ناحية أخرى ، وعلى أن نغير رأينا في بعض المذاهب الشعرية أيام بني العباس من ناحية ثالثة . ذلك أن أوساً شاعر حتى ادى ابن صح هذا التعبير كأنه يشعر بحسّه ، كأنه يشعر بعينه وأذنيه ويديه أو قل كأن ملكة الخيال لم تودع منه حيث أودعت من الآخرين

من وراء الحواس وإنما أودعت الحواس نفسها أو قل ان لم يكن بد من التدقيق العلى أن ملكة الخيال عند أوس كانت شديدة الاتصال بحسّ المادى قليلة الاستقلال عن هذا الحسّ حتى كأنها لم تكن تعمل شيئاً وحدها ، لم تكن تخضع الصور التى ينقلها الحسّ إليها الى شيء من التجريد والنصفية والتنقيح ثم التأليف إنما كانت تتخذ الحواس نفسها وسيلة الى هذا التأليف . ومن هذا كان الوصف فى شعر أوس كما قدمنا حسياً مادياً وكان أشبه بالتصوير منه بأى شيء آخر ، كان حكاية صادقة أو كالصادقة لمظاهر الطبيعة .

ولا ينبغى أن يخدعك هذا كله فتظن أن حواس صاحبنا كانت أدوات حاكية نحسّ الطبيعة فننقلها وتصورها كما هو شأن اداة التصوير الشمسى أو شأن الفنوغراف ، وإنما كان أوس قوى الحسّ شديد اتصال الخيال بالحواس شديد الاعتماد على حواسه فيما يؤلف من الصور الشعرية ولكنه ( وهنا ميزة أخرى له وللاميزه ) كان يؤلف هذه الصور تأليفاً ويعمل فى هذا التأليف ويجد فيه مشقة وعناء . فهو اذن يمتاز بميزتين إحداهما أن خياله كان مادياً شديد التأثير بالحسّ والثانية أنه كان فناناً يتخذ الشعر حرفة ومناعة وفناً يدرس ويتعلم وينشئه صاحبه انشاءً ويفكر فيه تفكيراً ويقضى فى إنشائه والفكر فيه الوقت غير القصير .

لم يكن الشعر اذن يفيض من أوس كما يفيض الماء من ينبوع الغزير وكما تعودنا أن نقدر صدور الشعر من أهل البادية وإنما كان أوس يعمل شعره عملاً وينشئه إنشاءً .

فأنت ترى أن هاتين الميزتين اللتين يمتاز بهما شاعرنا مختلفان فيما بينهما اختلافاً ظاهراً : إحداهما فطرية لم يردّها الشاعر ولم يتكافها أول الأمر وإنما جبل عليها ونشأت معه وهى هذا الاتصال الشديد بين خياله وحسّه ، هذا الاتصال



الذى حمله على أن يستوحى الجمال الفنى من المظاهر الطبيعية المحسوسة دون أن يرجع فى ذلك الى أعماق نفسه ودخيلته الخاصة . هذه الميزة فطرية لم ينشئها أوس ولكنه نماها وتعمدها وأكثر الاعتماد عليها وسرى نتيجة ذلك عند ما تلاحظ الفرق بينه وبين تلميذه زهير .

وأما الميزة الأخرى فارادية تعميدها الشاعر وقصد اليها واتخذها قاعدة أساسية لفنّه الشعرى وهى مقاومة الطبع وعدم الاندفاع فى قوله الشعر مع السجبة التى ترسل ارسالاً فتفيض بالشعر كما يفيض ينبوع بالماء . هذه المقاومة التى حملت شاعرنا على أن يعمل شعره ويتكلفه هى التى ستجدها ظاهرة عند زهير وكعب والحطيئة وهى التى سرى أن الرواة أحسّوها عند هؤلاء الشعراء فوصفهم بما وصفهم به من الاناة والروية فى قول الشعر .

ومن هاتين الخصلتين اللتين رأيناها عند أوس استفاد الفن البيانى الخالص عند هؤلاء الشعراء جميعاً فكثرت عندهم التشبيه والمجاز والاستعارة والافتنان فيها وإذا صحّ لنا هذا كله وعرفنا حقاً أن الذين بدأوا قاعدوا على التشبيه والاستعارة والمجاز فى شعرهم وأكثروا منها وافتنوا فى التصرف فيها إنما هم هؤلاء الشعراء الجاهليون وبخاصة أوس وزهير عرفنا أن اصطناع الفن البيانى الخالص وتعمده والاحلاح فيه ليست كما كنا نظن مظهرأ من مظاهر الحياة الأدبية الجديدة أيام بنى العباس . وليس مسلم بن الوليد هو مبتكرها أو منجمها كما كنا نظن

وليست هذه المدرسة البيانية فى الشعر هذه المدرسة التى نعى بالفن للفن عباسية النشأة أو عباسية النمو والتهضة وإنما هى أقدم من ذلك وأبعد فى تاريخ الشعر العربى رأياً ، نشأت فى العصر الجاهلى أنشأها أوس ونماها زهير والحطيئة

وكان لها ممثلون في العصر الأموي منهم جميل وكثير واتصلت سرتها الى أيام بني العباس فتناولها مسلم ثم أبو تمام وابن المعتز ثم المتنبى .

وهن هنا ترى مقدار ما سيكون لدرس هذه المدرسة الشعرية الجاهلية من تأثير لا في اثبات أن شعر هؤلاء الشعراء صحيح كله أو بعضه فحسب بل في اثبات شيء آخر أبعد منه أثراً في تاريخ الآداب وهو نشأة هذه المدرسة البيانية التي اتخذت الشعر فناً وعنيت فيه بجمال الصورة والشكل عناية لا تقل عن عنايتها بجمال الموضوع والمعنى .

ولكننا الى الآن لم نزد على أن بسطنا دعوى لم تقم عليها دليلاً ونحسب أن قد آن الوقت لنثبت هذه الدعوى بالمثل الواضحة من شعر أوس حتى اذا فرغنا من ذلك التمسنا هاتين الميزتين عند تلاميذه .

ولعل أول قصيدة نعرض لها من شعر أوس لاثبات هاتين الميزتين هي هذه القصيدة الخائية التي كان القدماء يعجبون بها إعجاباً شديداً ويرون انه أجود ما قيل في وصف المطر أثناء العصر الجاهلي .

وقد كان القدماء يختلفون في قائل هذه القصيدة ، فأما أهل الكوفة فكانوا يرونها لعبيد بن الابرص وأنت تراها في مخارات ابن الشجري مضافة الى عبيد ؛ وكان البصريون والبغداديون يضيفونها الى أوس تعرف ذلك في كتاب الكامل للبرد وفي كتاب الاغانى وفي كتاب طبقات الشعراء لابن قتيبة والظاهر أن هذه القصيدة تأتلف من قصيدتين احدهما لأوس من غير شك لأن التشابه شديد جداً بينها وبين قصائد أخرى ينفق الكوفيون والبصريون على أنها شعر أوس والآخر لشاعر آخر كان الكوفيون يظنون أنه عبيد فاختلط الأمر عليهم وجمعوا

قصيدة أوس وشيثاً من هذه القصيدة الثانية .

والواقع أنا نرى القصيدة في ديوان أوس قد صرّع الشاعر فيها ثلاث مرات :  
صرع في المطلع فقال :

ودع لس وداع الصارم اللاحي      اذ فنكت في فساد بعد اصلاح  
وصرّع بعد ذلك بقليل فقال :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي      هلا انتظرت بهذا اللوم اصباحي  
ثم صرّع بعد هذا بقليل فقال :

اني أرت ولم تأرق ممي صاح      لمستكف بعيد النوم لواح  
والظاهر أن البصريين كانوا يروون القسم الأول من هذه القصيدة لأوس  
يضيفونه الى القسم الثالث ، وآية ذلك استشهاد المبرد بقوله :

وقد لهوت بمنزل الرثم آنسة      تصبى الحليم عروب غير مكلاح  
على تفسير العروب ، وأضاف البيت لأوس .

فأما الكوفيون فكأنهم كانوا يحملون هذا القسم الأول من القصيدة ويبدأونها  
بالقسم الثاني وهو :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي      هلا انتظرت بهذا اللوم اصباحي  
وكذلك ترى القصيدة مبدوءة في مختارات ابن الشجري وأكبر خلننا أن  
هذا القسم الثاني نفسه ليس من شعر أوس ففيه شيء من التفكير والحزن لا نعرفه  
عند أوس ، وانظر الى هذه الآيات :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي      هلا انتظرت بهذا اللوم اصباحي  
قاتلها الله تلحاني وقد علمت      ان لنفسي افسادى واصلاحي

كان الشباب يلتهينا ويعجبنا فما وهبنا ولا بعنا بآرباح  
ان اشرب الخمر أو أرزأ لها نمتاً فلا محالة يوماً اننى صاحى  
ولا محالة من قبر بمحنة اوفى ملبع كظهر الترس وضاح

وهما يكن من شئ . فالقسم الثالث من القصيدة هو الذى يعيننا وهو الذى  
نعرضه عليك ونسعدوك الى أن تقرأه فى تأمل وانعام نظر . فسترى قبل كل شئ  
فى هذا القسم هذه المادية التى ذكرناها لك وسترى كثرة التشبيه وكثرة التشبيه  
باشياء مادية كلها نحس بالسبع أو بالبصر وكلها بدوية . قل اوس :

انى أرتق ولم تأرق معى صاح لمستكف بعيد النوم لواح  
يامن لبرق آيات الليل أرقبه فى عارض كفضء الصبح لماح

فانظر الى هذا التشبيه الاول تشبيه البرق بالصبح المضيء والى استعمال لفظ  
لماح الذى يمثل خطف البرق تمثيلاً حسناً كأنه استعمال هذا اللفظ ليصالح من  
هذا التشبيه وليحتاط فيه بعض الاحتياط . فليس ضوء الصبح لمحا وليس ضوء  
البرق مستمراً انما يريد اوس أن يصور لك قوة ضوء البرق حين يومض حتى  
لكأنه الصبح ولكنه يريد فى الوقت نفسه أن يقول ان هذا الضوء لماح لا يقيم .  
ثم يقول اوس :

دانى مسف فويق الارض هيدبه يكاد يدفعه من قام بالراح

فانظر الى هذا الهيدب الذى أضافه الى السحاب وقرب بينه وبين الارض  
ثم انظر الى قوله : يكاد يدفعه من قام بالراح ، فسترى قوة حفظ الشاعر من المادية  
التي تمثل السحاب قريباً من الأرض حتى تستطيع أن تمسه بيدك وتدفعه اذا  
قت ثم يقول اوس :

كانما بين أعلاه وأسفله ريط منشرة أو ضوء مصباح  
وهما تشبهان ماديان محسوسان بالبصر أيضاً . ثم يقول :

ينفى الحصى عن جديد الأرض مبتزكا كأنه فاحص أو لاعب راحي

وفى الشطر الاول مادية ملموسة ، وفى الشطر الثانى تشبهان ماديان مبصران  
أيضاً ثم يقول :

كان ريقه لما علا شطباً أقرب أبلق ينفى الخليل رماح  
كان فيه عشاراً جلة شرقاً شتاً لهاميم قد همت بارشاح  
بجأ حناجرها هدلاً مشافرها نسيم أولادها فى فرفر ضاحي  
هبت جنوب بأولاه ومال به أعجاز وزن يسح الماء دلاح  
فأصبح الروض والقيعان ممرعة من بين مرتفق منها ومن طاحي

فانظر الى هذه الأبيات كلها وما فيها من تشبه بالخليل مرة وبالابل مرة  
أخرى والى هذه الصور الشعرية التى تحس حيناً بالبصر وحيناً بالسمع والتى قد  
أقننا الشاعر وحققها تحقيقاً يظهر أنه قن أهل البادية فكانوا يمتثلون به فى تصوير  
السحاب ووصف العارض على ما تجده فى الأغاني وغيره من كسب الأدب .

وانظر بعد هذا الى شاعرين آخرين من غير هذه المدرسة يضاف اليهما  
وصف للمطر والسحاب أحدهما امرؤ القيس فى معلقته المشهورة والثانى الأعشى  
فى لاميته التى مطلعها :

ودع هريرة ان الركب من نحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل

فأما امرؤ القيس فقال :

أصاح ترى برقاً أريك وميضه	كلمع اليدين في حجة مكال
يفىء سناه أو مصاييح راهب	أمال الصليط بالذبال المقل
فعدت له وصحبتى بين ضارج	وبين العذيب بعد ما منأمل
على قطن بالشيم أبمن صوبه	وأسره لدى الستار فيذبل
فأضحى يسح الماء حول كنيفة	يكف على الأذقان روح الكنهبيل

وأظنك لا تردد في أن ترى معي أن الفرق عظيم بين هذا الشعر الذي يخلو  
من التشبيه الرائع أو الصورة الدقيقة وشعر أوس الذي قدمناه لك .

وأما الأعشى فيقول :

بل هل ترى عارضاً قد بت أرقه	كأنما البرق في حافاته شعل
له رداف وجوز مقام عمل	منطق بسجال الماء متصل
لم يلهى اللهو عنه حين أرقه	ولا اللذاذة في كأس ولا شغل
فقلت للشرب في درنا وقد ثملوا	شبهوا وكيف يشيم الشارب الثمل
قالوا ثمار فبطن الخال جادها	فالمسجدية فالأبلاء فالرجل
فالسفح يجرى نفثير فبرقة	حتى ندافع منه الربو فالجل
حتى نحمل عنه الماء تكفلة	روض القطا فكيب الفينة السهل
يسقى دياراً لها قد أصبحت غرضاً	زوراً تجانف عنها القود والرسل

وهذا الشعر دون ما روينا من شعر امرؤ القيس جودة وروعة وأقل منه  
حفظاً من التشبيه بل هو يكاد يخلو من التشبيه خلواً تاماً لولا هذا البيت :

له رداف وجوز مقام عمل منطق يسجل الماء متصل

ومهما يكن من شيء فنحن بعيدون كل البعد عن هذا المذهب الشعري  
الذى يعتمد على الحس المادى والتصوير الدقيق والذى رأيناه فى حائية أوس .

ونحن نستطيع أن ندع هذه القصيدة من شعر أوس وننتقل الى قصيدة  
أخرى لامية مشهورة وصف فيها أوس سلاحه فأجاد وسلك فى وصف السلاح  
نفس الطريق التى سلكها فى وصف السحاب والمطر والسيل وهى طريق التشبيه  
والتصوير المادى الدقيق :

وأنى امرؤ أعددت للحرب بسد ما	رأيت لها ناهياً من الشر أعصلا
أصم ردينيا كأن كعوبه	نوى العقب عراضاً مزجا منصلاً
عليه كصباح العزيز يشبه	لفصح ويحشوه الذبال المفتلا
وألمس صوليا كنهى قرارة	أحس بقاع نفخ ريج فأجفلا
كأن قرون الشمس عند ارتفاعها	وقد صادفت طلما من النعم أعزلا
تردد فيه ضوءها وشعاعها	فأحصن وأزبن لا مرى أن تسربالا
وأبيض هندياً كأن غراره	تلاؤى برق فى حجب تهلا
إذا سل من غمد ناكل أثره	على منل مصحاة اللجين تأكلا
كأن حذب الثمل يتبع الربى	ومدرج ذر خاف بردا فأسهلا
على صفحتيه من متون جلاله	كنى بالذى ألى وأنت منصلا
ومبضوعة من رأس فرع شظية	بطود تراه بالسحاب مجللا
على ظهر صفوان كأن متونه	علان بدهن يزلق المتزلا
يُطيف بها راع يحشم نفسه	ليكلأ فيها طرفه منأولا

فلاقى امرأ من مبدعان واسمحت  
 فقال له هل تذكر غبراً  
 على خير ما أبصرتها من بضاعة  
 فويق جبيل شامج لن تناله  
 فأبصر ألباباً من الطود دونه  
 فأشرب فيها نفسه وهو معصم  
 وقد أكلت أظفاره الصخر كلما  
 فما زال حتى نالها وهو مشفق  
 فأقبل لا يرجو الذي صنعت به  
 فلما قضى مما يريد قضاءه  
 أمر عليها ذات حد غرابها  
 على نخذه من رواية عودها  
 فلما نجا من ذلك الكرب لم يزل  
 فجردتها صفراء لا الطول عابها  
 كسوم طلاع الكف لا دون ملثها  
 إذا ما تعاطوها سمعت اصوتها  
 وإن شد فيها التزع ادير سمها  
 وحشو جنيز من فروع غرائب  
 تخبرن انضاء وركبن انصلا  
 فلما قضى في الصنع منهن فهمه  
 كساهن من ريش يمان ظواهرها

قروته باليأس منها معجلا  
 يدل على غم ويقصر معجلا  
 للتمس بيعاً بها أو تبكلا  
 يقنه حتى تكل وتعملا  
 يرى بين رأسى كل نيقين مهلا  
 وألقى بأسباب له وتوكلا  
 تعيّاً عليه طول مرقى نوصل  
 على موطن لو زلّ عنه تفصلا  
 ولا نفسه الا رجاء مؤملا  
 وحل بها حرصاً عليه فاطولا  
 رقيق باخذ بالمداس صيقلا  
 شبيه سقى البهي اذا ما تفصلا  
 يظلمها ماء اللحاء انشدلا  
 ولا قصر أردي بها فتعطلا  
 ولا عجبها من موضع الكف أفضلا  
 اذا أنبضوا عنها ثاباً وأزولا  
 الى منتهى من عجبها ثم أقبلا  
 تنطع فيها صانع وتنبلا  
 كحمر الغضا في يوم ريح تزيلا  
 فلم يبق الا أن تسن وتصللا  
 سخداً لواماً ابن المس أطحلا



يمرّون اذا افرون في ساطع الندى      وان كان يوماً ذا أهاضيب مخصلا  
خوار المطافيل الملمة الشوى      واطلاؤها صارفن عرنان مبقلا  
فذاك عنادى في الحروب اذا التفتت      وأردف بأس من حروب وأعجلا

فانظر اليه كيف عمد الى هذه الألوان من التشبيه المادى حين أراد أن  
يصف سيفه ورمحه ودروعه وحين أراد أن يصف القوس والعود الذى انمخت منه  
ووترها والصوت الذى ينبعث عن القوس حين ينزع عنها وحركة السهم ثم نصال  
هذه السهام وريشها . سلك فى هذا كله ما ترى من طرق التشبيه المادى الذى  
لا يخلو لفظه من صعوبة ومشقة ، ولكنه من الجمال الفنى بحيث يستحق أن  
يتكلف الانسان هذه المشقة ليفهمه وينتوقه .

وأنت تجد هذا التشبيه وهذا النوع من الوصف الذى يعتمد عليه وعلى  
فنون البيان المختلفة فى شعر أوس كله الا أن يكون منتحلاً أو مضافاً اليه كهذه  
الأمسيات التى سنعرضها عليك بعد حين نموذجاً لما أدخل على أوس من الشعر  
الذى لم يقله . ولكنى لا أريد أن أدع شعراً أوس دون أن أقف معك وقفة قصيرة  
جداً عند هذه القصيدة الأخرى التى حفظت لأوس والتى كان القدماء يعجبون  
بها اعجاباً شديداً ليس أقل من اعجابهم بالحائمية التى مر ذكرها آنفاً . وهذه  
القصيدة هى المراثية التى رثا بها صاحبه فضالة والتى مطلعها :

أيتها النفس اجلى جزعا      انت الذى تحذرين قد وقعا

وكان القدماء يعجبون بهذا المطلع . وكان ابن فتيبة يقول : ان أحداً لم  
يتندى رثاء بمنثل هذا البيت . والواقع ان البيت جميل حسن الموقع من النفس  
شديد التأثير فيها ولا سيما هذا النحو من الأذعان للقضاء هذا الأذعان الذى

بدعوك الى أن تقبل الشيء كما هو مادام قد وقع فلا تستطيع له مرداً . وإنما الذى  
يعنيننا من هذه القصيدة هو الذى عنانا فيما سبق من شعر أوس وهو هذه الطريقة  
المادية فى التعبير حتى فى الموضوعات التى يمرض فيها الشاعر عادة عن الأتباء  
الخارجية ويرجع الى أعماق نفسه يستدير عواطفها وما فيها من حزن كمين . وقد  
رجع أوس الى نفسه فى هذا المطلع الذى رويناه ، ولكنه لم يلبث أن انصرف  
الى صاحبه فعدّ ما كان له من خلال ثم أخذ يرثيه بأشياء كلها خارجية ويتخذ  
هذا الرثاء وسيلة الى طائفة من التشبيهات والتعبيرات المادية لا تخلو من جمال  
وروعة . قال :

ان الذى جمع الساحة والنجدة م والحزم والقوى جمعا  
الألمى الذى يظن لك الظن م كأن قد رأى وقد ممعا  
المخلف المتلف المرزأ لم يمنع بضعف ولم يمت طبعاً  
والحافظ الناس فى تحوط اذ لم يرسلوا خلف عائذ ربما  
وازدحت حلقتا اليطان باقـوام وطارت نفوسهم جزءا  
وهبت المشأل البليل واذا بات كميع الفتاة ملتغما  
وشبه الهيدب العيام من الأقوام م سيقاً محاللا فرعا  
وكانت الكاعب المنعمة الحسناء فى زاد أهلها سبعا  
أودى وهل تنفع الاساحة من شئ لمن قد يحاول التزعا  
لييكك الشرب والمدامة والفتيان طرأ وطامع طمعا  
وذات هدم عارٍ نواشرها نصمت بالماء تولأ جدعا  
والحي اذ حاذروا الصباح واذا خافوا مغيراً وسارراً تلعا

فانظر كيف اعتمد على طائفة من الصور الخارجية المادية في تمثيل الجذب والقحط والبرد وآثارها في القبيلة . فهو يعرض علينا مرة رجلاً شديداً الاشفاق من البرد حتى انه ليؤثر نفسه بردائه يلفع به وحده دون امرائه . ويعرض علينا مرة أخرى فتاة ناشئة من شأنها أن تكون قليلة الليل الى الطعام ولكن القحط والجذب قد أرهاقاها حتى أمرفت في زاد أهلها فكأنها السبع لا يكفيه من هذا الزاد الشيء القليل . ومرة ثالثة امرأة فقيرة معوزة قد اتخذت ثوباً بالياً لا يستطيع أن يستر جسمها كله فأطرافها بادية ونواشرها عالية وطفلها الصغير بين يديها يصبح ويتضور وهي تصمته وتلهيه بالماء .

وعلى هذا النحو شعر أوس كله . ولولا انى أريد أن أجنب الاطالة والاملال لضربت لك أمثالا أخرى ليست أقل من هذه الأمثال قوة في اثبات ما أريد . وسترى عند ما نعرض لزهير ونلامينه والناطقة أيضاً انهم جميعاً قد ذهبوا مذهب أستاذهم في الاعتماد على هذا النحو من التشبيه والتصوير المادى الدقيق على أنهم لم يكتفوا بنقله واقفاً أنه بل استعاروا منه طائفة من المعانى والألفاظ استعارة ظاهرة لا تختمل شكاً حتى لكأن هذه المعانى والألفاظ كانت قد أصبحت حظاً شائعاً للمدرسة كلها .

ولست أريد أن أطيل في ضرب الأمثال لهذا ولكى أحياك على القصيدة الميمية التى قالها أوس والتى مطلعها .

تكرت منا بعد معرفة لى وبعد التصايب والشباب المكرم

فسنرى زهيراً قد استغناها في ميميه المعروفة بالمعاقمة .

وكل ما فى زهير والناطقة من وصف الصيد معتمد فيه على شعر أوس فى

وصف الصيد أيضاً . وهذا التشبيه الذى قصد اليه النابغة فى داليتها حين ذكر ناقته فزعم أنها كالثور الوحشى ثم أخذ يقصّ علينا قصص هذا الثور حين أحسّ الصائد وكلابه ففر ثم عطف فصارع الكلاب حتى صرعها ، تقول هذا التشبيه الذى تجده عند النابغة وتجد شيئاً قريباً منه عند زهير إنما اعتمد فيه الشاعران على شعر أوس واستعارا فى كثير من الأحيان ألفاظ أوس وصوره أيضاً .

وقد فطن القدماء لشيء من هذا فكانوا يقولون أن زهيراً كان يتوكأ فى شعره على شعر أوس ، وذكر ابن قتيبة أحياناً لأوس استغابها زهير والنابغة ، استغلا لفظها ومعناها أحياناً واستغلا معناها دون لفظها أحياناً أخرى منها هذا البيت :

لعمرك أنا والأحاييف هؤلاء لى حقبة أظفارها لم تقلم  
أخذه زهير فقال :

لدى أسدٍ شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم  
وأخذه النابغة فقال :

وبنو قمين لا محالة انهم آتوك غير مقلّ الأظفار  
وميل هذا فى شعر زهير والنابغة وكعب كبير .

فلندع أوساً الآن ولننقل الى زهير ولكن بعد ان ننقل لك هذه الأبيات على أنها نموذج للنحو الذى أضيف الى أوس :

رحلت الى قومي لأدعو جاههم الى أمر حزم أحكمه الجوامع  
ليوفوا بما كانوا عليه نعاقدوا بخيف منى والله رأتى وسامع

ونوصل أرحام ويرج مفرم وبرجع بالود القديم الرواجع  
فأبلغ بها افتاء عثمان كلها وأوساً فبلغها الذى أنا صانع  
سأدعوم جهرآ الى البر والتقوى وأمر العلى ما يشغنى الأصابع  
فكونوا جميعاً ما اسنطعتم فانه سيلبسكم ثوبآ من الله واسع  
وقوهوا فاصموا قومكم فاجمعوم وكونوا يداً تنفى العلى وتدافع  
فان أتم لم تفعلوا ما أمرتكم فأوفوا بها ان العهود ودائع  
وشتان من يدعو فيوفى بعده ومن هو للعهد المؤكده خالع  
اليك أبا نصر أجازت نصيحتى تبلغها عنى المطى الخواضع  
فأوف بما عاهدت بالخيف من عنى أبا النصر اذسدت عليك المطالع  
فنحن بنو الأشياح قد تعلمونه نذيب عن أحسابنا وندافع  
ونحبس بالنفر الخوف محله ليكشف كرب أو ليعلم جائع

وما أرى انك فى حاجة الى أن ننبهك الى الفرق بين هذا الشعر الضعيف  
لهل هل وما قدمنا لك روايته من شعر أوس . ذلك الى أنك لا تجد فى هذه  
أبيات هذا المذهب الشعرى الذى يعتمد على الصور المادية كما رأيت .



## ب — زهير

ولا يكاد الرواة يعرفون من أمر زهير أكثر مما يعرفون من أمر أوس وانما  
هى أخبار وأحاديث أكثرتها أقرب الى الأساطير منها الى حقائق التاريخ . ولعلنا  
نلمّ بمخلاصة ما يقول الرواة عن زهير حين نقول انه كان يقيم فى غطفان وينسبه  
بعضهم الى مزيعة ويأبى المحققون الا أن يكون غطفانياً قيسياً . وكان أبوه فيما

يقولون شاعراً وكان خاله بشامة بن الغدير النعلفاني شاعراً أيضاً ، وله أخت شاعرة وكان ابنه كعب وبجير شاعرين وكان حفيده عقبة بن كعب شاعراً ، وكان لعقبة هذا ابن يقال له العوام وكان شاعراً . وقد قدمنا أن زهيراً كان راوية أوس وأن الخطيئة أخذت عن زهير وأن جبلاً أخذت عن الخطيئة وأن كثيراً أخذت عن جميل فسلسلة الشعر متصلة بزهير من قبل النسب كما هي متصلة به من قبل التعليم والرواية . وكان زهير والنايفة كما قدمنا أنهما من عند أهل البادية والحجاز كأنهما كانا يمثلان شعر البادية وذوقها . وإذا نظرت في هذه السلسلة التي تتصل بزهير من قبل التعليم عرفت أنها تتألف من شعراء كانوا جميعاً مقدمين عند أهل الحجاز كان الخطيئة مملاً في آخر العصر الجاهلي وأول الاسلام وكان جميل وكثير يمثلان أصديق تمثيل ذوق البادية في الغزل خاصة .

والرواة يتحدثون عن زهير بعد هذا بطائفة من الأحاديث لا شك في أنها منتملة متكاملة فهم يزعمون أنه تنبأ بظهور الاسلام قبل بعثه النبي وأوصى ابنه كعباً وبجيراً أن يسلموا وهم يضيفون له شعراً فيه ذكر لأصول دينيه اسلامية ؛ وليس من شك في تكلف هذا الشعر وأمثاله سواء منه ما أضيف الى زهير أو غير زهير . وهم يزعمون أيضاً أن النبي رآه فاستعاذ بالله من شيطانه فاقطع زهير عن الشعر حتى مات .

هذه خلاصة ما يقال عن زهير في حياته العامة والخاصة . وقد كتبت أنسى ما يروى عن اقطاعه لهرم بن سنان واكتاره من مدحه وما كان من حلف هرم ألا يمدحه زهير ولا يحميه الا واصله ، وما كان من استحياء زهير ومن استنائه هرماً حين كان يلتقيهم في ملاء فيحييهم . وقد مدح زهير مع هرم الحارث بن عوف لانهما احملتا الديات وأصلحباين عبث وذبيان في حرب كانت بينهما . فأما رأي

الرواة في زهير فمختلف مضطرب كراهم في هؤلاء الشعراء المتقدمين ولعل من الاطالة أن نعرض لذلك بعد أن أشرنا اليه غير مرة . وقد زعموا أن عربن الخطاب كان يقدم زهيراً ولكنهم زعموا أنه كان يقدم النابغة أيضاً . وهو حين كان يقدم زهيراً إنما كان يستند الى علل فنية ، فكان يقول ان زهيراً لا يعاقل بين الكلام ولا يتبع حوشيه ولا يمدح الرجل الا بما فيه . وهو حين قدم النابغة ذكر شعراً فيه روح ديني ما . وقد يكون عمر قدم الرجلين جميعاً في وقتين مختلفين وليس في ذلك شيء من الغرابة فقد كان هذان الرجلان يملنان كما قلنا ذوق البادية والحجاز .

ولعل أظهر ما يتصف به زهير عند الرواة أنه كان بطيئاً في قول الشعر يفكر ويروى وينقح قبل أن يظهر قصيدته للناس ولذلك أضيفت اليه قصة الحوليات . وسرى أن الخطيئة وكعباً كانا يذهبان منهبه وسرى أيضاً في غير هذا الموضع أن شاعراً أوياً عباسياً همران ابن أبي حفصة كان يذهب هذا المذهب أيضاً . وهذه الخصلة التي يذكرها الرواة زهير وتلاميذه تؤيد ما قلناه من أصحاب هذه المدرسة الشعرية كانوا أصحاب فن وأناة في هذا الفن .

وقد كنت أحب لولا خشية الاطالة أن أدرس زهيراً درساً مفصلاً لأعرض عليك خصاله المشتركة وخصائصه المقصورة عليه ولكني أكتفي من هذا كله بضرب الملل وإثبات الصلة الفنية بينه وبين أستاذه أوس . ولن نجد في هذا شيئاً من المشقة قليلاً ولا كثيراً ، فأنت حين نقرأ شعر زهير مضطرب الى أن تلاحظ أنه كأستاذه شديد اتصال الخيال بالحس ، شديد الاعتماد على الحواس في إخراج صوره الشعرية ، وهو أحرص من أستاذه على هذا لأنه يتخذ هذا الأسلوب الشعري طريقاً الى وصف المعاني وعرضها عليك . وهو كأستاذه متأني حريص على الأناة يتخذ الشعر فناً وصناعة ولا يندفع فيه مع سجيته وأثر زهير في هذا النحو الفني أظهر

من أثر أوس لأن لفته أيسر من لغة أوس ولأن شهرته أبعد من شهرة أوس،  
ومن هنا كبر الاستشهاد بشعر زهير في البيان فاستشهدوا بقوله :

صحا القلب عن سلى وأقصر باطله وعرى أفراس الصبا ورواحله  
واستشهدوا بقوله :

لدى أسد شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم  
وذكر ابن قتيبة له بيتاً اشتمل على تشبيهات ثلاثة أجملت ثم فصلت بعد  
ذلك وهو قوله :

تنازعت ألمها شهباً ودرّ البحور وشاكت فيها الظباء  
أجمل التشبيه في هذا البيت ثم فصله في قوله :

فأما ما فوق العقد منها فن ادماء مرتما الخلاء  
وأما المقلتان فن مهات وللد الملاحاة والصفاء

ولست أقطع بصحة هذا الشعر فقد يخيل الى أن هذه القصيدة أو أكثرها  
منحولة لضعف يظهر فيها ولاصطلاحات قهينة أحسها القدماء أنفسهم فقاربوا بين  
هذه القصيدة وبين رسالة عمر بن الخطاب الى أبي موسى الأشعري في القضاء .  
ولكن هذه الأبيات الثلاثة يظهر فيها تقليد زهير في التشبيه . وأنت حين  
تنظر في المطولة المشهورة لائق مطلعها :

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم بحومانة الدراج فالتملم  
تقتنع بصحة رأينا في زهير . فهو الشاعر المصور بأصح معاني الكلمة  
وأدقها . وأمن مى في هذه القصيدة بيتاً ينياً . فهو يقول في البيت السانى :

ودار لها بالرقنين كأنها . راجع ونم في نواشر معصم



وهو التشبيه الذى تجده فيما يضاف الى طرقة :

نخلة أطلال يبرقة نهد يلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

ثم انظر الى قول زهير :

بها العين والآرام يمشين خلفه واطلاؤها ينهضن من كل مجثم  
وهي صورة بديعة سترها في شعر النابغة وتستطيع أن تجد أصلها عند أوس

ثم يقول :

وقفت اليها بعد عشرين حجة فلاياً عرفت الدار بعد نوم

أنا في سفعاً في معرس مرجل ونؤيا كجنم الحوض لم يتهدم

وسترى نفس هذا الأسلوب عند النابغة وهو التصوير المادى ايضاً . ثم  
انظر اليه بعد أن حيا الدار كيف أراد أن يذكر سفر النساء اللاتي كن فيها  
والطريق التي سلكنها والماء الذي اتھين اليه فلم يستطع أن يعرض هذا الموضوع  
الا في طائفة من الصور المادية تتفاوت في الحسن ولكن لها جميعاً منه حظاً فقال :

نبصر خليلي هل ترى من ظمائن تحملن بالعليا من فوق جرثم

جعلن القنان عن يمين وحزنه وكم بالقنان من محلّ ومحرم

علون بأنماط عناق وكلة وراة حواشيها مشاكة الدم

ظهن من السوبان ثم جزعنه على كل متين قشيب ومقام

ووزكن في السوبان يعلون متنه عليهن دل الناعم المتنعم

بكرن بكوراً واستحرن بسحرة فهن لوادى الرس كاليد للفم

وبين ملهى للصدى ومنظر أنيق لصين الناظر المتوسم

كأن فات العهن في كل منزل نزلن به حب القنا لم يحطم

فلما وردن الماء زرقاً جاهه وضعن عصي الحاضر المتخيم

فهي كلها صور حسان مادية يلى بعضها بعضاً تمرّ بك في اناة وهدوء فتملأ  
منها عينك وتفهم ما أراد الشاعر من عرضها عليك بل تحسّ ما أراد الشاعر أن  
يثير في نفسك بهذا العرض وهو هذا الأمل الذي تجده عند ما يرتحل عنك من  
تحب والذي يشند في نفسك ويسيطر عليها حتى تتبع المرتحل في سفره وفي المنازل  
المختلفة التي ينزل فيها تتبعه نفسك وأنت مقيم .

وينقل زهير من هذا الوصف الى مدح صاحبيه المريّين فإذا هو في المدح  
كما كان في الوصف مؤثراً الصويرة المادى على غيره من أساليب الكلام . فانظر  
الى قوله :

سعى ساعياً غيظ بن مرة بعد ما	تنزل ما بين المشيرة بالدم
فأقسمت بالبيت الذي طاف حوله	رجال بنوه من قريش وجرم
يميناً لنعم السيدان وجدتما	على كل حال من سحيل وهرم
تداركتما عبسا وذيان بعد ما	تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم

وامض في قراءة القصيدة فلن يكاد يت من أبياتها يخلو من صورة مادية ما  
حتى تصل الى هذه الأبيات التي ازدحت فيها الصور والتشبيهات ازدحاماً حتى  
كاد يركب بعضها بعضاً ويخفى بعضها جمال بعض . وهي قوله :

وما الحرب الا ما علمتم وذقم	وما هو عنها بالحديث المرجم
متى تبعوها تبعنوها ذميمة	وتضر اذا ضرينموها فضرم
فتحرككم عرك الرحي بنفائها	وتلفح كشافاً ثم تحمل فتثم
فنتج لكم غلمان أشأم كلهم	كأحر عاد ثم نرضع فنفطم
فتغلل لكم . الا تغل لأهلها	قوى بالعراق من قهز ودرهم

فانظر اليه كيف ازدحمت عليه الصور ، فاذا هو يشبه الحرب مرة بالحديث  
الذى يثار وأخرى بالنار التى لا تكاد تشب حتى تضطرم ثم بالناقة التى تلتفح كشافاً  
ثم تحمل فتتم ثم تلد أولاد شؤم ثم ترضع ثم تقطم . ثم يعدل عن هذا التشبيه  
فيشبه الحرب بالقرى العراقية التى تغلّ لأهلها الحب والدرهم . وانظر بعد ذلك  
الى قوله :

لعمري لنعم الحى جرّ عليهم	بما لا يواتيهم حصين بن ضمضم
وكان طوى كشحاً على مستكنة	فلا هو أبداها ولم يتجمجم
وقال سأقضى حاجتى ثم اتقى	عدوى يالف من ورأى ملجم
فشد ولم تفرع بيوت كثيرة	لدى حيث ألفت رحلها أم قشم
لدى أسد شاكى السلاح مقنف	له لبد أظفاره لم تقلم
جرى متى يظلم يعاقب بظلمه	سريماً والا يبد بالظلم يظلم

فهى كذلك صور مادية حسان يعفو بعضها إثر بعض وتمثل أبداع تمثيل  
ما يتردد فى نفس الرجل وقد أملت به النازلة فجزع لها ثم ثابت اليه نفسه فهو يفكر  
فى النار مردداً ثم عازماً ثم مخفياً عزه ثم مشجعاً نفسه بان قومه سينصرونه ولكن  
بعد أن يجرهم ، ثم ماضياً فى عزه حتى تبلغ منه ما يريد . وانظر بعد ذلك الى  
هذين البيتين فلست أعرف أبغ منها ولا أصدق لفظاً ولا أقرب الى السداجة  
البدوية فى غير خشونة ولا جفوة :

زعموا ما زعموا من ظمهم ثم أوردوا غماراً تسيل بالراح وبالدم  
فقتضوا ما نايا بينهم ثم أصدروا الى كلاً مستوبل متوخم

ثم امض فى القصيدة حتى تصل الى هذا الجزء الأخير من أجزائها وهو الذى

قصد الشاعر فيه الى الحكمة وضرب المثل . وكثير من أبيات هذا الجزء منحول  
ولكنك تجد فيه أبياتا عليها طابع زهير كقوله :

ومن لا يصانع في أمور كثيرة يضرس بأنساب ويوطأ بمنسم  
ومن يعص أطراف الزجاج فانه يطبع العوالى ركبت كل لهدم  
ومن لم يند عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم

ولعلك لاحظت وأنت تقرأ هذا الشعر أن من العبث أن تقيم الدليل على أن  
شاعرنا فنان يصنع الشعر ولا يندفع فيه يتخير معناه ويلائم بين أجزائه ثم يتخير  
له الفاظه . ولعلك لاحظت أيضاً أنه على شدة الشبه بينه وبين أوس فهو أدخل  
منه في الفن وأكثر منه حرصاً على الاجادة المقصودة وأكثر منه حرصاً أيضاً  
على ان تنوع الصور ويلى بعضها بعضاً في هدوء حين يدعو الامر الى الهدوء  
وفي حركة وعنق حين يدعو الامر الى الحركة والعنف . فانظر الى هذا الهدوء  
حين يذكر لك سفر أولئك النساء . انظر الى هذه الصور يتبع بعضها بعضاً في  
دعة تلائم هذا الألم الذى يحدث في نفسك وأنت ساكن تدع أحبتك المرتعابين  
ثم انظر الى هذه الحركة العنيفة السريعة حين أراد أن يصف الحرب وما تنال  
الناس به من ضرر وما تصيبهم به من شؤم . ولعلك لاحظت أيضاً أن هذه اللغة  
الأدبية الفنية قد تطورت تطوراً ما في شعر زهير فبعد ما بينها وبين لغة أوس  
وقرب ما بينها وبين لغة القرآن . قل فيها الغريب ودنت الى الألفام ذنواً ظاهراً  
وقلت حاجتك وأنت نقرأها الى استشارة المعاجم والشرح . وأنت واجد هذا  
كله حين تقرأ شعر زهير الذى صبح له حين تقرأ لاميته التى يقول فيها

صحا القلب عن سلى وأقصر باطله

والتي تجد فيها هذه الصورة البديعة في المدح :

وأبيض فياض يده غمامة على معنفيه ما تغب فواضله  
بكرت عليه غدوة فرأيتنه قعوداً لديه بالصريم عواذله  
يفدينه طوراً وطوراً يلينه وأعيى فما يدري أين مخاتله  
فأقصرن منه عن كريم مرزء عزوم على الأمر الذي هو فاعله  
أخى ثقة لا تتلف الخرماله ولكنه قد يهلك المال نائله  
تراه اذا ما جثته منهلاً كأنك تعطيه الذي أنت سائله

وفي هذه القصيدة وصف للصيد من خير ما روى للجاهليين وهو على نحو  
ما قدمت لك من طريقة زهير قصص يعتمد على الصور التي يلي بعضها بعضاً .

وأنت واجد هذه الخصائص نفسها حين تقرأ لامية أخرى لزهير أولها :

صحا القلب إلا عن ملايك ما يسار واقفر من سلى التمايق فالنقل

وقافية مطلعها :

ان اخليط أجدّ البين فانفرقا وعلق القلب من أسماء ما علقا

وغير هذه القصائد التي لا نستطيع أن نمرض لها الآن كراهة أن نطيل فلندع  
زهيراً ولنقف وقفة قصيرة عند ابنه كعب .



ج — كعب بن زهير

ولا بد من أن نعيد في أمر كعب ما قلناه في زهير من أن الرواة يجهلون  
حياته جهلاً تاماً لا يكادون يعرفون منها إلا أنه كان حريصاً على قول الشعر وكان

أبوه يزجره عند ذلك ويضربه فلا يزيده الزجر والضرب الا كلفاً بقول الشعر حتى ضاق به أبوه فأردفه على ناقه وانطلق به الى الصحراء وأخذ يقول البيت ويستجيز ابنه فيجيز حتى استوثق أبوه بأنه يستطيع أن يكون شاعراً فأذن له بقول الشعر .

والرواة يذكرون لكعب والخطيئة قصة نقلها عن ابن سلام وقد رواها غيره ونقلها كما هي وان كانت لا تخلو من الفحش لأنها تمثل لنا هذه المدرسة الأوسية وشيئاً من أصولها ومن منافسة مدرسته أخرى لها . قال ابن سلام :

« وقال ( الخطيئة ) لكعب بن زهير قد علمت روابي شعر أهل البيت وانقطاعي ، وقد ذهب الفحول غيري وغيرك فلو قلت شعراً تذكر فيه نفسك وتضعني موضعاً فإن الناس لأشعاركم أروى واليها أمرع . فقال كعب :

فمن القوافي شأنها من يحوكها اذا ما نوى كعب وفوز جرول  
كفيتك لا تلقى من الناس واحداً تنخل منها منل ما يتنخل  
يثقفها حتى تلين منونها فيقصر عنها كل ما يتمل .

واعترضه وزد أخو الشماخ وكان عريضاً فقال :

وباستك اذا خلفتني خلف شاعر من الناس لم أكف ولم اتنخل  
فان نجشبا أجشپ وان تنخلا وان كنت أفنى منكما اتنخل  
ولست كحسان الحسام من ثابت ولست كشماخ ولا كالمتنخل  
وأنت امرؤ من قدس اواره أحلك عبد الله أكناف بهل .»

والذى يعيننا من هذه القصيدة عناية كعب والخطيئة بتنقيف القوافي حتى

تستقيم متونها ونهوض مزرد لها وتفضيله عليهما أخاه الشماخ وحسان بن ثابت والمنخل . فكل هذا فيما نظن يشير الى ان التنافس لم يكن بين أفراد الشعراء وإنما كان بين طوائف منهم .

وقصة كعب مع النبي معروفة لنا في حاجة الى أن نذكرها وإن كان قد دخل فيها الانحلال وعبث الرواة فيما نظن فنحن نشك فيما يقال من أن كعبا عرض بالانصار ثم مدحهم كما أنسا تقف موقف الحافظ عن قصة البردة . ولكننا على كل حال مدينون لهذه القصة بما نستطيع أن نكون لانفسنا من رأى في شعر كعب . فلم يكذب بقى لكعب الا « بانت سعاد » على ما كثر من عبث الرواة واضافتهم اليها . وهى على هذا كله قصيدة مطبوعة بطابع أوس وزهير ، فيها الاعتماد على الصور المادية وفيها الأناة والعناية الفنية الظاهرة . وقرأ أول هذه القصيدة فسرى في غزلها ووصفها ما تعودت أن ترى عند أوس وزهير من التشبيه المحقق والوصف المادى . وربما رأيت في الوصف تأثيراً شديداً بأسناد المدرسة الأول واقتداء به في ايار الألفاظ الضخمة الغريبة بل استمارة لبعض أبياته :

بانت سعاد قلبي اليوم متبول	متيم أثرها لم يفد مكبول
وما سعاد غداة البين اذ رحلوا	الا أغن غضيض الطرف مكحول
هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة	لا يشتكى منها قصر ولا طول
تجلو عوارض ذى ظلم اذا ابتسمت	كأنه منهل بالراح معلول
تعتج بنى شيم من ماء محنية	صاف باطلح أضحي وهو مشمول
تنفى الريح القذى عنه وأفرطه	من صوب غادية بيض يعاليل

فيالها خلة لو أنها صدقت      يوعدها أولو ان النصح مقبول  
لكنها خلة قد سط من دها      فجع وولع واخلاف وتبديل  
فما تدوم على حال تكون بها      كما تلون في أثوابها الغول  
وما تمسك بالعهد الذي زعمت      الا كما يمسك الماء الفرايسل

فهي كما ترى هذه الصورة المادية المتصلة التي رأيت أشباهها عند زهير وعند  
أوس . وأمر الوصف في هذه القصيدة كأمر الغزل لولا أن الغريب فيه كثير كما  
قدمنا وتقليد أوس فيه ظاهر وقد استطاع بعض طلاب الجامعة أن يعرض لهذه  
القصيدة فبرداً أكثرها إلى الأصول التي اتخذ فيها في شعر زهير وشعر أوس .  
فأما المدح ففيه هذه الصور المادية أيضاً ولكن الانحلال فيه كثير، وفيه  
ما يذكر بمدح النابتة للنعمان بن المنذر واعتداده إليه . ولو قد حفظ من شعر كعب  
شيء كثير لكان الدليل على تأثره بأوس وأظهر وأنصح ولكنه على كل حال  
واضح ان نظرت في القصيدة نظرة تفكير ولو قصيرة .

ولسنا نذكر بجيراً فلم يبق من شعره شيء إلا أبيات يقال انه ردّها بها على  
أخيه كعب حين لاوه على اسلامه ولكننا نرجح أن تكون هذه الأبيات منحولة  
بل ربما كانت الأبيات التي تضاف إلى كعب نفسه وفيها تعرض بالبي منحولة  
أيضاً وأكبر الظن ان كعباً كان من أولئك الشعراء الذين جاهدوا النبي مع شعراء  
قريش والطائف فضاع هجائهم للنبي والمسلمين ولم يبق منه شيء .

ولسنا نذكر أيضاً عقبة بن كعب الذي يعرف بالضرّب والذي لم يبق له  
إلا بيان أو ثلاثة تدل على أنه كان ذا يد في الجهاد الحزبي السياسي بين المسلمين  
وكأنه كان زبيرى الهوى .



فأما العوام بن العقبة فلم نظفر من شعره بشيء .  
فاذا كانت السلسلة الشعرية التي تنصل بزهير من قبل النسب مقطوعة أو  
كالمقطوعة فالسلسلة الاخرى التي تنصل به من قبل التعليم والرواية موصولة  
بالخطيئة وجميل وكثير ، والظاهر أنها عبرت العصر الاموى كله واتصلت بالشعراء  
العباسيين في تطور واستحالة . ولكننا نقف هذه السلسلة عند شاعر واحد يعني  
في هذا الكتاب لأنه جاهل أدرك الاسلام وعمر فيه دهرًا وهو الخطيئة .

## ٤

## الخطيئة

والرواة يعلمون من أمر الخطيئة أكثر مما يعلمون من أمر أوس وزهير وكعب ، ذلك لأن الخطيئة أدرك الاسلام وعمر فيه واتصل بأشراف المسلمين وكان له شأن ظاهر في البيئات العربية اختلفت الى أيام معاوية فعرف الناس عنه الشيء الكبير وناقضوه . ومع أن هذه الأخبار في نفسها قليلة مضطربة لا تخلو من الالتحال والكاف فقد مكنت القدماء من أن يتصوروا نفسية الخطيئة وشخصيته تصوراً لم يكن صحيحاً من كل وجه فهو مقارب لا يخلو من الحق . ولعل أظهر خصلة من خصال الخطيئة ( واسمها جرول بن أوس ) انه كان يمثل الجاهلية ابان الاسلام أصدق تمثيل ، كان يمثل الجاهلية في حريته وإباحته وانصرافه عن الدين اذا خلا الى نفسه وتكافه هذا الدين اتقاء للسلطان ليس غير . الرواة مختلفون في انه أسلم أيام النبي أو بعد وفاته ولكنهم متفقون على أنه كان رقيق الاسلام ضعيف الايمان قليل الحظ من الدين . وقد أيد المرتدين في أيام أبي بكر في هذا الشر الذي يضاف اليه .

أطلعنا رسول الله اذ كان يئتنا فيا لهفتي ما بال دين أبي بكر  
أيورها بكراً اذا مات بعده فلك وبيت الله قاصمة الظهر

وم يقولون أيضاً انه رثى للوليد بن عتبة بن أبي معيط حين شهد أهل الكوفة عند عثمان بالسكر أثناء الصلاة ويضيفون اليه في ذلك شعراً عبت به الرواة وظرفاء الشيعة فحولوه عن وجهه . وم بعد هذا كله متفقون على أن سيرته لم

تكن سيرة مسلم مخلص في دينه متأثر بحلاوة هذا الدين انما كانت سيرة الاعرابي الذي احتفظ بحياة البادية . وما فيها من غاظة في الطبع وجفوة في الخلق وخشونة في العيش . وكان الحطية لهذا كله غريب الأطوار ، براه الناس فيضحكون منه في شيء من الخوف والذعر غير قليل ، ذلك انه كان يمثل هذا العنصر الذي سخط على الجديد ولم يجرأ على اظهار سخطه فناق ولكنه لم يخف بنفسه لهذا الجديد والذين ناصروه ، وسلك بهذا السخط مسلكا غير طريق الدين فقال الناس في أعراضهم وأموالهم ومكاناتهم الاجتماعية واتخذ من هذا كله تجارة وبحت وأفلدت له مالا كثيراً . وآية ذلك انك لا تظفر بشيء في حياته قبل الاسلام يدلك على أن سيرته كانت في الجاهلية مضطربة فاسدة غريبة الأطوار انما كان كغيره من الشعراء اتصل بعلقة بن علاثة وفضله على عامر بن الطفيل كما اتصل لبید بعامر وفضله على علقمة في حياة جاهلية بدوية مأنوفة . ولكن لبیداً أخلص نفلس اسلامه فاستقامت له سيرة سالحة راضية ، وأسلم الحطية رغبة أو رهبة فلم تلعب نفسه بالاسلام فاضطربت سيرته وذهب مذهبه هذا الغريب .

ولكنه هجائه الناس وكثرة اطلاقه لسانه فيهم بالسوء كرهه قوم وأحبه آخرون ، أو فل تحاماه الناس من جهة وازدحموا عليه من جهة أخرى : تحاموه اشفاقاً من لسانه ، وازدحموا عليه يستمعون به على خصوصهم وبنافسهم وهذا يفسر قصصه مع الزبرقان ابن بدر الذي أراد أن يخص الحطية فأجاره يستمعين به على بنى عمه آل شماس . فما زال هؤلاء به حتى حوّلوه اليهم في قصة طويلة لا تخلو من التكاف والالتحال ، فمحول وأخذ في هجاء الزبرقان ورهطه حتى رفع أمره الى الساطان فحبسه عمر ثم عفا عنه واشترى منه أعراض المسلمين بثلاثة آلاف درهم .

ولهذا الهجاء نفسه وهذه السيرة المضطربة كَوْن القدماء لهم فيه رأياً لا يخلو من مبالغة ولكنه لا يخلو من صواب وهو الرأى الذى نقله أبو الفرج عن الأصمى .  
قال الأصمى : كان الخطيئة خشماً ستولاً ملحاً دنى النفس كثير الشر قليل الخير بخيلاً فيريح المنظر رث الهيئة مغمور النسب فاسد الدين وما تشاء أن نقول فى شعر شاعر من عيب الا وجدته وقلما تجد ذلك فى شعره .

ومثل هذا ما يقال عن وصية الخطيئة حين حضره الموت فأوصى المقرء بالسألة واللاحاح فيها وأبى أن يعنق عبده يساراً وأوصى بأن تؤكل أموال اليا مى الى غير ذلك مما يقال ولا يخلو من فحش ولا شك فى أن الرواة قد زادوا فيه وعبتوا به ، وهو ان لم يعمل شخصية الخطيئة فى نفسها فلا شك فى انه يعمل رأى الذين عاصروه وجاؤا بعده بقليل فى هذه الشخصية .

ومن غريب الأمر انك لا تجد لهذه الشخصية المفكرة فى شعر الخطيئة أثراً منكراً مثلها . فهم يقولون أنه كان مسرفاً فى الهجاء حتى أنه هجا نفسه وهجا أمه وأباه ولكن هذا فيما نظن من غلو الرواة . وقد كان الخطيئة هجاءً ولكن هجاءه أقل فحشاً من هجاء أستاذه أوس وزهير فلهذين الشاعرين من الهجاء ما نسمح أن نورد فى هذا الكتاب . فأما هجاء الخطيئة فهو على شدته ولذعه قابل الحظ من الفحش وربما غلبت فيه العفة . وهو حين يقصد الى الهجاء انما ينال الناس من قبل منزلتهم الاجتماعية وما كان العرب يحسدونه أو يكرهونه من الأخلاق والخصال

وهو فى غير الهجاء من الفنون الشعرية التى عرض لها صمغ رائع اللفظ فى سقاء وممانه وسهولة . وليس من شك فى أن الخطيئة كان ذاتاً متخصيبين متنافسين

أشد التناقض إحداهما شخصيته العملية التي استعصت على الاسلام واحتفظت بجاهليتها كاملة ، والأخرى شخصيته الفنية التي احتفظت من جاهليتها بهاتين الخاصيتين اللتين أشرنا اليهما عند زهير وأوس وكعب ولكنهما لم تستطع أن تقاوم القرآن فتأثرت به في اللفظ وتأثرت به في المعنى ، تلمس ذلك لمسأحين تقرأ ما صبح من شعر الخطيئة .

وما نظن أن شاعراً من شعراء هذه المدرسة قد كثرت عليه الانتحال كما كثرت على الخطيئة فهناك قصائد انتحلت كلها انتحالاً كذلك التي يقال أن الخطيئة مدح بها أبا موسى الأشعري وقد عرف الرواة أنفسهم أن حماداً هو الذي وضعها . وهناك قصائد أخرى خدع القدماء عن بعضها وعرفوا عبث حماد ببعضها الآخر وقطع نحن بأنها موضوعه كلها . وأنت تجد نماذج هذه القصائد فيما روى ابن السجري للخطيئة في مختاراته . والانتحال على الخطيئة معقول قد أكره الخطيئة من المدح والهجاء وتدخل فيما كان بين القبائل من الخصومة والتنافس فليس عجباً أن تستغل القبائل بعده كثرة مدحه وهجائه كما استغلت مدح الأعشى . ومن هنا نرجح أن كثرة ما يضاف الى الخطيئة من الشعر في مدح بني قريع وذم الزبرقان بن بدر ورهطه منمنحة ولا تكاد نصح من هذا الشعر كله إلا قصيدتين إثنين إحداهما السينية التي حبسه فيها عمر والأخرى الدالية التي سنعرض بعضها عليك . وقل مثل هذا فيما يضاف الى الخطيئة في مدح علقمة ابن علاثة وفي مدح أشراف قريش وفي مدح بعض العباسيين وذم بعضهم الآخر وفي مدح بعض الربعيين من بني حنيفة وغير بني حنيفة . كل هذا الشعر متأثر بالعصبية كما تأثر بها شعر الأعشى .

وأنت واجد في شعر الخطيئة طابع هذه المدرسة الأوسية الزهيرية قوياً

ظاهراً ولكنك قد تصادف شيئاً كثيراً من الشعر يخلو أو يكاد يخلو من هذا الطابع وذلك يسير فهذا الشعر هو المنحول الذي ذكرناه آنفاً .

ولنعرض عليك سينية الخطيئة هذه التي حبس فيها فسرى طابع المدرسة في كل بيت من أبياتها :

والله ما مشر لا،وا امرأ جنباً	في آل لأى بن شماس با كياس
ما كان ذنب بغيض لا أبالكم	في بائس جاء يحدو آخر الناس
لقد مرينكم لو ان درتكم	يوماً يجي بها مسحى وابساسى
وقد مسحتكم عمداً لأرشدكم	كما يكون لكم متحى وامراسى
لما بدا لى منكم غيب أنفسكم	ولم يكن لجراحي فيكم آسى
ازمت ياساً مريحاً من نوالكم	ولن ترى طارداً للحر كالياس
جار لقوم أطالوا هون منزله	وغادروه مقيماً بين ارماس
ملوا قراء وهرته كلابهم	وجرحوه بأنياب وأضراس
دع المكارم لا ترحل لبغيتها	واقعد فانك أنت الطامم الكاسى
سيرى أمام فان الأكرين حصى	والأكرمين أباً من آل شماس
من يفعل الخير لا يعدم جوازيه	لا يذهب العرف بين الله والناس
ما كان ذنبى إن قلت معاولكم	من آل لأى صفاء أصلها راس
قد ناضلوك فسلوا من كنائهم	مجداً تليداً وبلا غير انكاس

فانظر الى هذه الصور المادية تجدها على نحو ما وجدتها عند زهير وعند أوس وعند كعب ، ألا ترى الى الخطيئة كيف أراد أن يصف أهل الزبرقان بالبخل والاستعصاء على السائلين فشبههم بالناقعة تمرى وتمسح وتناطف في مريها ومسحها فلا تجود من اللبن بقليل ولا كثير ؛ ثم ألا ترى اليه كيف أراد أن

يذكر رسوخ ما لآل شماس من المجد الذى لا ينال منه الهجاء ولا الدم فشبهه بالصخرة الراسية تعمل فيها المعاول فتقلّ دون أن تنال منها شيئاً . ثم ألا ترى اليه كيف أراد أن يذكر أن آل الزبرقان لم يفرّجوا كربنه فقال انهم لم يأسوا جراحه ، وكيف أراد أن يذكر أنهم نالوه بالشر فقال انهم جرحوه بانياب وأضراس . وعلى هذا النحو فى القصيدة كلها . وما نفلنك فى حاجة الى أن تنبهك على أن تأثير القرآن فى هذه القصيدة ظاهر ولا سيما فى قوله :

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والباس  
وانظر الى الآيات التى قلها حين حبسه عمر الى أول هذه الآيات بنوع خاص فسترى فيه أيضاً طابع هذه المدرسة .

ماذا تقول لأفراخ بنى مرخ زغب الحواصل لا ماء ولا شجر  
أراد أن يقول : ماذا تقول لأطفال صغار ، فذكر أفراخاً زغب الحواصل وللحطيئة قصيدة أخرى دالية فى مدح آل شماس هؤلاء . وهى من خير ما قال الجاهليون فى المدح وهى على ذلك شديدة الأثر بمدح زهير وأسلوبه الشعرى .

قال الحطيئة :

الا طرقتنا بعد ما همعوا هند	وقد سمرن خمساً واتلأبّ بنا نجد
ألا حبذا هند وأرض بها هند	وهند أتى من دونها النأى والبعد
وهند أتى من دونها ذو غوارب	يقمص بالبوصى معروف ورد
وان التى نكنبها عن معاشر	غضاب على ان صددت كما صدوا

أنت آل شماس بن لآى وانما  
فان الشقى من تعادى صدورهم  
يسوسون أحلاماً بعيداً أناتها  
أقلوا عليهم لا أبا لأيسكم  
أولئك قوم ان بنوا أحسنوا البنى  
وان كانت النعمى عليهم جزوا بها  
وان قل مولاهم على جلّ حادث  
وان غلب عن لآى سيد كتمه  
وكيف ولم أعلمه خنلوكم  
مطاعين فى الميغا مكاشيف اللجى  
فن مبلغ لآياً بأن قد سى لكم  
جرى حين جارى لا يساوى عنانه  
رأى مجد أقوام أضيع ففهم  
وقد لآنى افناء سعد عليهم  
أتاهم بها الأحلام والحسب العد  
وذو الجد من لانوا اليه ومن ودوا  
وان غضبوا جاء الحفيظة والحد  
من اللوم أوسدوا المكان الذى سدوا  
وان عاهدوا أوفوا وان عقدوا شدوا  
وان أنعموا لا كدروها ولا كدوا  
من الدهر ردوا بعض أحلامكم ردوا  
بواشى لم تطرر شواربهم مرد  
على مفضل ولا أديكم قدوا  
بى لهم ابؤم وبى الجد  
الى السورة العليا أخ لكم جلد  
عنان ولا يثنى أجاريه الجهد  
على مجدم لما رأى انه المجد  
وما قات الا بالذى علمت سعد

ولعلك لا تحتاج الى ان نذكر على ما فى هذه القصيدة من تأثير المدرسة  
فانت تكاد نجد فى كل بيت هذه الصور المادية قد سلك اليها طريق التشبيه  
مرة وطريق العكس مرة وطريق التحقيق مرة أخرى . وأنت نجد فى هذه  
القصيدة على متانة لفظها سهولة وقرب مأخذ يدلان دلالة واضحة على أن لغة  
الشعر فى ذلك الوقت كانت فى تطور قوى سريع



## هـ - النابغة

ونعود مع النابغة الى سلسلة الشعراء الجاهليين الذى عنى أمرهم على الرواة فلم يعرفوا من حياتهم شيئاً أو لم يكادوا يعرفون منها شيئاً . والواقع أن الرواة يعرفون اسم النابغة واسم أبيه فهو زياد بن معاوية وهو من ذبيان ثم من غطفان ثم من قيس عيلان . والرواة يعرفون أيضاً أنه عاش فى آخر العصر الجاهلى وكاد يدرك الاسلام وأدرك على كل حال طائفة من الذين أسلموا ، أدرك حسان بن ثابت مثلاً .

والرواة يعرفون أن النابغة كان عظيم المكانة فى عصره من الوجهة الشعرية الخالصة وهم يزعمون أن الشعراء احتكوا اليه فى عكاظ ففضل الاعشى وأثنى على الخنساء وأغضب حسان بن ثابت فى قصة طويلة لا شك فى أنها مكافئة كلها أو أكثرها ، يدل على ذلك هذا النقد المفصل الذى يضاف الى الخنساء فى بيت حسان :

لنا الجففات الغرّ يلعن فى الضحا وأسيافنا يقطرن من نجدة دما  
وهو قد ألبق بالمثل السائر وصاحبه منه بشاعة بدوية جاهلية كالخنساء .  
والرواة يعرفون أن النابغة كان منصلاً بالنعمان بن المنذر يناده ويصفيه خالص مدحه . ثم غضب عليه النعمان فاتصل بالنسائيين ودمحهم . ولكن نفسه كانت تنازعه الى النعمان فما زال يحتال ويتخذ الوسائل حتى عاد اليه وغفر منه بالعمو والوبة ولكن الرواة لا يتفقون بل قل لا يوافقون حين يريدون أن ينبئوا مصدر هذا السخط الذى سخطه النعمان بن المنذر على شاعره ، فبعضهم يزعم أن الأصل فى هذا السخط سيف كان عند النابغة أحب النعمان أن يأخذه فتعلل

النايفة ووشى به قوم فنضب النعمان . وبعضهم يزعم أن الأصل في هذا السخط امرأة هي المتجردة زوج النعمان كان يهواها المنخل يشكرى صاحب النايفة الذى مرّ ذكره وطلب النعمان الى النايفة أن يصفها فوصفها وأسرّف فى الوصف فغار المنخل ووشى بالنايفة فنضب النعمان .

ومن غريب الأمر انا قرأ شعر النايفة الذى قلبه معندراً فيه الى النعمان مستعظماً له فلا نرى فيه شيئاً أولاً نكاد نرى فيه شيئاً يبين أصل هذا السخط . وظاهر أننا لا نقف عند قصة السيف وقفة الجادين ولا ننظر الى قصة المتجردة إلا باصمين وأن من الحق أن نلمس أصل هذا السخط فى غير هاتين القصتين وربما كان شعر النايفة نفسه على غموضه وكثرة الانحلال فيه هو الذى يستطيع أن يدلنا دلالة قوية أو ضعيفة على أصل هذه القصة . والظاهر أن أصل هذه القصة سياىمى فالتنافس بين الفرس والروم فى آخر العصر الجاهلى معروف . ومعروف أيضاً أنه استتبع تنافساً بين ملوك الحيرة وملوك الشام وإن الأمر لم يقف عند التنافس بل تجاوزه الى حروب دموية عنيفة ، والظاهر أن ملوك الحيرة وملوك الشام كانوا يبذلون جهوداً عنيفة فى نشر الدعوة لأنفسهم وصاداتهم من الفرس والروم داخل البلاد العربية ، والظاهر أن الفسانيين قد استطاعوا فى وقت من الاوقات أن يستهووا النايفة فسعى اليهم ومدحهم رغم اقطاعه الى النعمان فنضب النعمان لذلك وأوعد النايفة . وهذا هو الذى نجده فى قصيدة النايفة المشهورة التى أولها :

أتانى أبيت اللعن انك لمنى	ولك التى اهمم منها وانصب
فبت كأن العائدات فرشنى	هراساً به يعلى فراشى ويحشب
حلفت فلم أنرك لنفسك ريبة	وليس وراء الله للمرء مذهب

لئن كنت قد بلغت عني خيانة      لمباذك الواشى أغش وأكذب  
ولكننى كنت امرأاً الى جانب      من الأرض فيه مستراد ومذهب  
ملوك واخوان لنا اذا ما أتيتهم      أحكم فى أموالهم وأقرب  
كفعلك فى قوم أراك اصطنعتهم      فلم ترهم فى شكر ذلك اذنب  
فلا تتركنى بالوعيد كأننى      الى الناس معلى به القار اجرب  
ألم تر أن الله أعطاك سورة      نرى كل ملك دونها يندبذب  
بانك شمس والملوك كواكب      اذا طلعت لم يبد منها كوكب  
ولست بمستبق أخا لا تلمه      على شعث أى الرجال المهذب  
فان أك مظلوما فبسد ظلمته      وان تك ذا عني فنلك يعتب

فظاهر من هذا الشعر ان ذنب النابغة الى النعمان انما هو مدحه . ملوكا غير النعمان وهو يعتذر عن هذا المدح بان هؤلاء الملوك قد أحسنوا اليه وحكموه فى أموالهم فشكرهم صنعهم وهو يرى ان هذا الشكر لا يصلح أن يكون ذنباً ويقم الحجة على النعمان بانه يصطفى قوماً ويمحسن اليهم فيشكرون له ذلك فلا يرى هذا الشكر ذنباً وظاهر ان النابغة انما يعرض هنا بصنيع النعمان فى تحذيل الناس عن الغسانيين واجتذاب أنصارهم اليه . فنحن بعيدون أشد البعد عن قصة المنجدة وعن قصة السيف .

فاذا عرفت هذا الذى قد ساء قد عرفت أكثر ما كان الرواة يعرفون من حياة النابغة وأنت ترى أنه ليس شيئاً . فنحن اذن مضطرون الى أن نجعل حياة النابغة كما جعلها حياة أوس وحياة زهير ولكننا نقول ان هذا الجمل وقت فى كثير منه فقد نطن ان الدرس المفصل لديوان النابغة يستطيع أن يظهرنا على طائفة من الحوادث الدقيقة التى تبين لنا بعض الشئ حياة النابغة ومكانته

الاجتماعية في عشرينه . وليس من شك في أن هذه المكانة قد كانت عظيمة بعيدة الأثر ، فشر النابغة ينقسم بطبيعته الى ثلاثة أقسام : الأول شعر قاله في ملوك الحيرة مادحاً ومعتدراً والثاني شعر قاله في ملوك غسان مادحاً ومستعطفاً أيضاً ، والثالث شعر قاله في شئون بدوية جاهلية بمس قبائل نجد وما كان بينهما من صلات الحرب والسلم . وأنت حين تقرأ هذه الأقسام الثلاثة تشعر شعوراً قوياً بان مكانة النابغة كانت عظيمة عند ملوك غسان وعند قومه من أهل البادية وأهل عظم مكانه في البادية هو الذي رغب فيه ملوك الحيرة وغسان وأغرام باصطناعه وتملقه واتخاذهم موضوعاً للنزاع بينهم .

ونحن نرى في شعر النابغة انه كان وسيلة قومه يشفع لهم عند أولئك وهؤلاء . وانه كان يقوم من هذه القبائل البدوية النجدية لاقام السفير الشفيع ليس غير بل مقام الزعيم المرشد فنراه ينههم مرة عن الحرب ويأمرهم بها مرة أخرى ويحثهم على الاحتفاظ بمحالفاتهم وعهودهم ويخوفهم بطش الغسانيين ونرى ان قد كان له من زعماء هذه القبائل معارضون ينكرون سياسته فهو يرد عليهم ويتناضل عن سياسته لينأينا حيناً وعنيفة حيناً آخر ، ذلك الى تفصيلات دقيقة نجد هاهنا وهناك وتستطيع من غير شك حين تستخلصها وتقرن بعضها الى بعض أن توضح ناحية لا تقول من حياة النابغة وحده بل تقول من الحياة السياسية الداخلية والخارجية لعرب نجد آخر العصر الجاهلي . ولكننا لم نضع هذا الكتاب لمثل هذا البحث .

فلندع هذا كله ولنقف وقفة عند شعر النابغة . وان تكون هذه الوقفة طويلة فشعر النابغة كشعر زهير وشعر أوس وكشعر الحطيئة وكعب قد طبع ماصح منه بهذا الطابع الفني الذي يناه وكثر فيه الى جانب ذلك الانفعال كثرة فاحشة . وأنت تستطيع أن تميز هذا الشعر المتحل في غير مشقة ولا جهد . ولكن الانفعال

فى شعر النابغة متغلغل أكثر مما تغلغل فى شعر أصحابه ، فالرواة لا يكتفون بأن يضعوا عليه القصيدة أو المقطوعة أو البيت ولكنهم أحياناً قد يضعون عليه الشعر وقد يضعون عليه الجزء من أجزاء القصيدة ؛ وكأن شعر النابغة قد وصل الى الرواة قسداً مضطرباً ناقصاً فأصلحوه وأكملوه وأضافوا اليه ما يصلحه ويكمله . ولأضرب لك مثلاً بقصيدته الدالية التى مطلعها :

يا دار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عايبها سالف الأمد  
فأول هذه القصيدة مطبوع بطابع المدرسة ، نجد فيه وصف الدار وما بقى من آثارها على نحو ما تجده عند زهير وأوس والحطيئة وربما شاركهم فى اللفظ كقوله :

الآ الاثافى لاياً ما أئينها والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد  
فهو يذكرك بقول زهير :

وقفت عليها بعد عشرين حجة فلاياً عرفت الدار بعد نوم  
أثافى سفعاً فى معرس رجل ونوياً كجنم الحوض لم يهدم  
وربما استطعت أن تفسر شعر النابغة بشعر الحطيئة كقوله :

ردت عليه أفاصيه ولبده ضرب الوليدة بالمسحاة فى التأد  
يفسره قول الحطيئة :

رأت عارضاً جونا ققامت غريرة بمسحاتها قبل الظلام تبادره  
فما برحت حتى آتى الماء دونها وسدت نواحيه ورفع دابره  
فاذا فرغ النابغة من الدار وآثارها عمد الى ناقه فوصفها ممدداً فى هذا الوصف على مذهب أصحابه من عرض الصور المادية فى شئ من القصص وربما لم يتجاوز ما قال أوس كما قدمنا وذلك قوله :

كأن رحلى وقد زال النهار بنا      يوم الجليل على مستأنس وحده  
 من وحش وجرة موشى أكارعه      طاولى المصير كسيف الصيقل الفرد  
 أسرت عليه من الجوزاء سارية      تزجى الشمال عليه جامد البرد  
 فارتاع من صوت كلاب فبات له      طوع الشوامت من خوف ومن صرد  
 فبهن عليه واسمر به      صمع الكعوب بريات من الحرد  
 وكان ضميران منه حيث يوزعه      طعن المارك عند الحجر النجد  
 شك الفريضة بالمدري فأنفذه      طعن المبيطر اذ يشفى من العضد  
 كأنه خارجاً من جنب صفحه      سفود شرب نسوه عند مفتاد  
 فظل يعجم أعلى الرق منقضباً      فى حالك اللون صدق غير ذى أود  
 لما رأى واتق أفعاص صاحبه      ولا سبيل الى عقل ولا قود  
 قالت له النفس إنى لا أرى طمعاً      وان مولاك لم يسلم ولم يصد  
 فتلك تبالغى النعمان أن له      فضلا على الناس فى الأدنى والبعد

فهو بعينه القصص الذى تراه عند أوس وزهير معسداً على الصور المادية  
 حتى ينتهى من وصف الناقة الى ما يريد الشاعر . ولكن الانحلال يبدأ من هذا  
 الموضع ، فقد وصل الناقة الى النعمان وكان المعقول أن يمضى فى مدحه على نحو  
 ما يمضى أصحابه ولكنه يستطرد الى ذكر سليمان بن داود وبناء الجن تدهر له فى  
 كلام ضعيف اللفظ سخي المعنى لاصلة بينه وبين شعر النافذة :

ولا أرى قاعلا من الناس يشبهه      ولا أحائى من الأقوام من أحد  
 إلا سليمان إذ قال الاله له      قم فى البرية فاحدها عن الفند  
 وخيس الجن إنى قد أذنت لهم      يبنون تدمر بالصفاح والعمد  
 فمن أطاعك فأنعمه بطاعته      كما أطاعك وادلاه على الرشد

ومن عصاك فعاقيه معاقبة تنهى الظلوم ولا تقعد على ضد  
إلا لملك أو من أنت سابقه سبق الجواد اذا استولى على الأمد  
والظاهر أن هذه الايات قد أدخلت على القصيدة إدخالاً وأن الايات التي  
تأتى مكانها إنما هي قوله :

الواهب المائه المكاء زينها سعدان توضح في أوبراها الببد  
والأدم قد خيست فتلا مراقها مشدودة برحال الحبرة الجدد  
والراكضات ذيول الريط أنقها يرد المواجير كالغزلان بلجود  
وانخيل تمزع غرباً في أعنتها كالطير تنجوى من الشؤبوب ذى البرد  
ثم تأتى بعد هذه الايات قصة زرقاء البجامة وحمامها أو مطارها ولا شك في  
أن هذه القصة منتحلة في القصيدة الا أن يكون النابغة قد أشار إليها إشارة في قوله :  
احكم كحكم فتاة الحى اذ نظرت الى حمام شراع وارد التمد  
فأما قوله بعد ذلك :

يحفه جانباً نيق ويتبعه مثل الزجاجة لم تكحل من الرمد  
قالت الا ليتما هذا الحمام لنا الى حمامتنا ونصفه قد  
فحسبوه فألفوه كما زعمت تسماً وتسعين لم تنقص ولم تزد  
فكملت مائة فيها حمامتها وأسرت حسبة في ذلك العدد  
فمن تكاف الرواة لتفسير ذلك البيت. وأكبر الظن ان ذلك البيت نفسه  
ليس في موضعه من القصيدة وإنما هو يأتى اثناء الاعتذار حين يطلب النابغة الى  
النعمان ان لا يقبل فيه قول الوشاة دون روية أو فراسة .

ومثل هذا يجب ان يقال في غير هذه القصيدة من شعر النابغة الذى اعتذر  
فيه الى النعمان أو مدح فيه ملوك غسان فلم يصح لنا مثلاً من قصيدته التي مطلعها :

عفا ذو حسا من فرتنا قالفوارع فجنبنا أريك فالنسلع الدوافع  
الأيات متفرقة جاء بعضها في أول القصيدة في وصف الدار وآثارها ،  
وجاء بعضها في وسط القصيدة ولكنه مضطرب وهو قوله :

أتانى أبيت العن انك لمتنى وتلك التى تستك منها المسامع  
فبت كأتى ساورتنى ضئيلة من الرقش فى أنيابها السم نافع  
يسد من ليل التام سليمها لحلى النساء فى يديه فعاقع  
تناذرها الراقون من سوء معها تطلقه طوراً وطوراً تراجع  
وعندنا أن هذا الشطر الأخير قد أدخل لتكميل البيت بعد أن ضاع الشطر  
الثانى منه ثم صح لنا من هذه القصيدة قول النابغة :

فانك كالليل الذى هو مدركى وان خلت ان المتأنى عنك واسع  
خطاطيف حجن فى جبال متينة تمد بها أيد اليك نوازع  
فأما ما عدا هذه الأبيات من القصيدة فمنه المنحول كله ومنه ما نحل جزء منه  
دون الجزء الآخر .

وقصيدة النابغة التى مطلعها :

أمن ظلامه الدمن البوالى بمرفض الحبي الى وعال  
لا يصح منها عندنا الا قسمها الأول الى قوله :

فداء لأمرى سارت اليه بعذرة ريبها عى وخالى  
وقل مثل هذا فى شعر النابغة الذى مدح به الفسائيين فقد كثرفيه الانحال  
ومنه ما اخترع كله بعد الاسلام كهذه الأبيات التى فضل الشعبي بها النابغة  
على الأخطل :

هذا غلام حسن وجهه مستقبل الخمر سريع النمام



فهي آيات قد نظم فيها الملوك من بنى غسان نظماً .

وبائية النابغة التي مطلعها :

كليتى لهم يا أميمة ناصب      وليل أقالسيه بطيء الكواكب  
صحيحة في جملتها ولكن عبث الرواة فيها كثير وظاهر أنا نرفض قصيدة  
المتجردة كلها لا تقبل منها الا أولها :

من آل مية رأمح أم مختدى      هجلان ذا زاد وغير مزود  
زعم البوارح أن رحلتنا غداً      وبذلك خبرنا الغراب الأسود  
لا مرجباً بفد ولا أهلاً به      إن كان تغريق الأحبة في غد  
ونحن نرى أن إصلاح الأقواء في هذه الايات متأخر .

فأما شعر النابغة الذي عس الحياة البدوية الخالصة فلا نتحال فيه قليل أو هو  
أقل من الانتحال في هذا المدح والاعتذار تعرف ذلك حين تقرأ هذا الشعر  
تقرى فيه طابع المدرسة وترى فيه متانة ورصانة مطردتين واسفاً قليلاً .

ولعلك بعد أن قرأت ما عرضنا عليك من شعر النابغة الذي صح لنا لا تشك  
في اتصاله بهذه المدرسة الأومية الزهيرية فقد رأيت صورته المادية في داليه  
ورأيتها في العينية أيضاً والناس يقدمون النابغة بقوله :

فانك كالليل الذي هو مدركى      وإن خلت أن المنتأى عنك واسع  
وأى شئ في هذا البيت غير هذا التشبيه البديع . وإنما جاء جمال هذا التشبيه  
من أنه مادي في جوهره ومعنوي في غايته .

والناس يحمدون للنابغة قوله :

ألم تر أن الله أعطاك سورة      ترى كل ملك دونها يتنذب  
بانك شمس والملوك كواكب      اذا طلعت لم يبد منها كوكب

وأى شيء فى هذين البيتين الا هذا التشبيه المادى فى جوهره المعنوى فى غايته . وللناطقة فى شعره صور جيد حسان لا أستطيع ان أهمل منها هذه الصورة البديعة فى قوله :

واخليل تمزح غرباً فى أعتنها كالطير تنجو من الشؤبوب ذى البرد  
ومهما يكن من شيء فاتصال الناطقة بأصحابه لا شك فيه . من الوجهتين  
الفنيتين اللتين أشرنا إليهما . وليس من شك فى أن تلاميذ هذه المدرسة أكثر  
ممن ذكرنا . فهناك شعراء آخرون منهم التميمى والقيسى قد أخذوا عن أوس  
وأصحابه وساروا سيرتهم ولكننا نكتفى بمن ذكرنا فهم الزعماء وهم ليسوا زعماء  
هذه المدرسة وحدها بل هم فيما يظهر زعماء الشعر المضرى الجاهلى كله .

ونحن نعلم انا بسيدون أشد البعد من أن نكون قد وفيناهم حقهم من البحث  
والتحليل بل نحن لم نأخذ من ذلك الا بمحظ ضئيل جداً ولكننا مع ذلك مكشفون  
بهذا المقدار لأننا لم نرد فى حقيقة الامر الا عرض المنهاج وامتحانه . وقد يخل  
الينا ان هذا المنهاج صحيح منتج وان سلوكه فى درس هؤلاء الشعراء أنفسهم  
وفى درس المدارس الاخرى التى أشرنا اليها آنفاً قد يتنعى الى اظهار طائفة  
من الشعر الجاهلى هى الى الصحة أقرب منها الى الفساد والانحلال .

فأنت ترى بعد هذا كله انا فى هذا الكتاب لم نكن هداهين ليس غير  
وانما هداهنا لتبنى ونحن نحاول ان يكون بناؤنا متين الاساس قوى الدعائم .  
ونحن نعتقد انا قد نوفق من ذلك الى كثير ولكننا فى حاجة الى الوقت من  
ناحية والى معونة الصادقين المخلصين من ناحية أخرى . وأكبر الظن اننا لن  
نفقد ما نحتاج اليه من هؤلاء المخلصين الصادقين حين نسانف هذا بحث من  
الشعر الجاهلى المضرى فى تفصيل ودقة منذ السنة المقبلة ان شاء الله .



# الكتابُ السَّادِسُ

## الشَّعر

طبيعته — ونوعه — وفتونه

١

### تعريف الشعر العربي

قد يكون من الغريب أن نخصى من هذا الكتاب الى حيث بلغنا ذا كرين الشعر ما شاء لنا البحث أن نذكره دون أن نعرض لهذا الشعر في نفسه بتعريف أو بحث عن خصائصه ومميزاته . ولكننا نظن انا لم نكن في حاجة الى هذا النوع من البحث لندرس الشعر الجاهلي من حيث انه صحيح أو غير صحيح ، فالناس جميعاً يعرفون معنى الشعروم جميعاً يعرفون الشعر العربي ويستظفرون منه نماذج مختلفة . فلسنا نحدثهم عما يجهلون حين نحدثهم عن الشعر الجاهلي والأموي والعباسي . وربما كان الغريب هو أن نحتاج لتعريف الشعر أو محاولة تعريفه .

على انا مع ذلك محاولون تعريف الشعر، والشعر العربي خاصة ؛ لا لأن الناس يجهلونه بل لأن من الخير أن يتفق الباحثون عن التاريخ الأدبي على المعنى الذى يفهم من لفظ الشعر حين يذكره هؤلاء الباحثون . فالناس يختلفون فى معنى الشعر اختلافاً غير قليل ففهم من يرى أن الشعر هو الكلام المنظوم فى الوزن والقافية . ومنهم من يرى أن الشعر هو الكلام الذى يعتمد فيه صاحبه على الخيال ويقصد فيه الى هذا الجمال الفنى الذى يخطف الأبواب ويستهوى القلوب لا يعنيه أن يكون هذا الكلام منظوماً من الوزن والقافية أو غير منظوم . ومنهم من يقف موقفاً وسطاً بين أولئك وهؤلاء فلا يطلق لفظ الشعر إلا على الكلام المنظوم الذى يعتمد فيه صاحبه على الخيال ويقصد فيه الى الجمال الفنى ، فهو لا يرى منظومات النحو والصرف شعراً وان نظمت فى الوزن والقافية ، وهو لا يرى مقامات المهرزاني أو رسائل ابن العميد شعراً وان لم تخل من اعتماد على الخيال وقصد الى الجمال الفنى . وهناك قوم آخرون يتحللون من بعض هذه القيود دون بعضها الآخر متأثرين فى ذلك بتطور الشعر عند بعض الأمم الأجنبية ، فهم يتحللون من القافية مثلاً ويكتفون بالوزن ، وهم قد لا يتفقون فيما بينهم على مقدار التحلل من القافية ففهم من يريد الغاءها ومنهم من يريد الاكتفاء منها بالمقدار اليسير ؛ وربما لم يتفقوا فى مقدار التزام الوزن نفسه فال بعضهم الى التزام البحر الواحد فى القصيدة الواحدة ومال بعضهم الآخر الى الافتنان فى هذه البحور بخلط بحراً ببحر من البحور التى عرفها العروضيون وربما أضاف الى هذه البحور ما لم يكن للعروضيون به عهد من قبل .

وليس هذا الاختلاف مقصوراً على العصر الذى نحن فيه بل هو طبيعى لازم لتطور الفنى من حيث هو . وقد عرفه القدماء من العرب وليس أوضح دلالة

على هذا من هذه الفنون التي استحدثها العرب في حضارتهم في بغداد والاندلس وما بينهما من الأقطار الإسلامية العربية . فلم يكن العرب الجاهليون والأمويون يعرفون الموشحات ولا الأزجال ولا هذه الفنون المختلفة التي استحدثت من الشعر والتي احتفظ بعضها باللغة العربية الفصحى واندفع بعضها في اللغة العامية المألوفة . وسيظل هذا الاختلاف بين الشعراء في معنى الشعر من حيث لفظه وأغراضه قائماً ما قام هؤلاء الشعراء أنفسهم وما كانت لهم حياة خاصة غير خاضعة خضوعاً تاماً للتقليد .

ومؤرخ الآداب مضطرب بحكم صناعته أن يتبع هؤلاء الشعراء المنتجين في تطورهم وافتنانهم وأن يسجل ما يستحدثون من فن سواء أَرْضَى عن ذلك أم لم يَرْضَ .

والحق أن اختلاف الشعراء من العرب فيما يطلقون عليه لفظ الشعر مما يكن عظيماً فليس من العسير على مؤرخ الآداب أن يضبطه ويستخلص منه تعريفاً علمياً للشعر العربي . فالعرب متفقون في جميع عصورهم على أن الشعر يجب أن يكون موزوناً مما يكن الوزن الذي يقصد اليه الشاعر ، لا يستطيع العربي أن يتصور الشعر إلا إذا كان لفظه مقيداً بهذا المقياس العروضي أو قل بهذا المقياس الموسيقي الذي يلائم بين أبيات القصيدة ، بل يلائم بين أجزاء البيت الواحد ملاءمة ما . والعرب متفقون أيضاً على أن الشعر لا يكون شعراً حتى يقيد بالقافية قتيماً ما . فاما القدماء فكانوا يلتزمون القافية الواحدة في القصيدة والأرجوزة ، ثم أخذوا وأخذ بعضهم يتحلل من هذه القافية في الرجز ثم في القصير وافتنوا في ذلك افتناناً كثيراً كما افتنوا في الوزن نفسه افتناناً كثيراً . فلا بد إذن من أن يكون لفظ الشعر مقيداً بالمقياس العروضي الموسيقي من ناحية وبالقافية من ناحية

أخرى . ولكن الشعراء والأدباء لا يكتفون عادة بهذا المقدار من التقييد اللفظي وإنما يريدون أن تكون للشعر لغة خاصة مختارة اللفظ اختياراً دقيقاً بهبه روعة وجدالة أحياناً وبهبه رقة وعذوبة أحياناً أخرى ويعصمه على كل حال من الالبتال . فلا بد إذن من أن يقيّد الشعر بقيد ثالث هو الجودة الفنية للفظ الذى يتألف منه .

فلذا اتفق أدباء العرب وشعراؤهم على هذا المقدار انتقلوا الى المعنى فاتفقوا فيه على شيء واختلفوا في أشياء ، فهم يتفقون على أن المعنى يجب أن يكون جيداً شريفاً قيمياً . ولكن هذه كما ترى ألفاظاً عامة غامضة ليس من اليسير الاتفاق على معناها الدقيق المحدود . ومن هنا لا يستطيع الأدباء أن يبرأوا من تحكيم النوق الشخصى حين يريدون أن يقدروا جودة المعنى أو رداءته . وهم كذلك لا يستطيعون أن يبرأوا من تحكيم النوق الشخصى حين يريدون أن يقدروا حظ اللفظ من الجزالة والروعة أو الرقة والعذوبة لأن هذه الأشياء كلها اضافية تختلف باختلاف الأذواق الفردية والاجتماعية ، ثم يختلف الأدباء بعد هذا في أن الشعر يجب أن يعتمد على الخيال أو على الحق ، وفي مقدار اعتماده على الخيال أو اعتماده على الحق ، ففهم من يؤثر الشعر الذى لاحظ فيه للخيال ولا للاختراع وإنما هو وصف صادق مطابق للحق الواقع . ومنهم من يؤثر الشعر الذى يسترسل صاحبه مع الخيال ويسرف في ذلك فيتورط في المبالغات وألوان الغلو . ومنهم من يأخذ بين هذا وذاك طريقاً وسطاً .

ثم هم بعد هذا كله يختلفون في مقياس الجمال الشعرى أهو اللفظ أم هو المعنى أم هما الأمران جميعاً ولعل أحسن ما كسب في ذلك في العصر الثالث العباسى ما قدمه ابن قتيبة بين يدى كتابه طبقات الشعراء حين قسم الشعر الى ما حسن

لفظه ومعناه ، وما حسن لفظه دون معناه ، وما حسن معناه دون لفظه ، وما فسد لفظه ومعناه جميعاً ، وضرب لذلك الأمثال . ولكن هذا التقسيم نفسه على ما يظهر فيه من الدقة المنطقية لا يجدى شيئاً فإن الأدباء لا يستطيعون أن يتفقوا على هذا الحسن الذى يوصف به اللفظ والمعنى أحدهما أو كلاهما ، وآية ذلك أن منهم من يرى هذه الآيات جيدة اللفظ عادية المعنى ، وهى :

ولما قضينا من منى كل حاجة      ومسح بالاركان من هوامسح  
وشدت على حذب المطايا رحالنا      ولم ينظر الغادى الذى هو راع  
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا      وسالت بأعناق المعلى الاباطح

ومنهم من يراها جيدة المعنى وربما آثرها لجودة معناها . وقل مثل ذلك فى كل شعر يحكم فيه النوق فإن حكم الناقد يختلف باختلاف ذوقه ومزاجه وذوق يشنه ومزاجه .

ومما يكن من شئ . فإن فى الشعر جمالاً فنياً خالصاً يأتبه أحياناً من قبل اللفظ وأحياناً من قبل المعنى وأحياناً من قبلهما جميعاً . ومما يختلف حظ الشعر من هذا الجمال ومما يختلف ذوق النقاد ورأيهم فى هذا الجمال فإن للشعر منه حظاً ما يتفق الناس جميعاً اذا سلمت أذواقهم فى إحساسه والشعور به . واذا كان الشعراء والادباء معقنين على أن الشعر يجب أن ينقيد لفظه بالوزن والقافية فهم متفقون كذلك على أن الشعر يجب أن يكون له حظ ما من هذا الجمال الفنى مما يكن مصدره ومقداره .

وإذن فنحن نستطيع أن نعرف الشعر آمنين بأنه الكلام المقيد بالوزن والقافية والذى يقصد به الى الجمال الفنى . فلذا انفقنا على هذا المقدار فلندع الشعراء المنتجين والنقاد وما هم فيه من اختلاف فى تقدير هذه القيود ونصوير



هذا المجال الفني لا نعرض لذلك إلا في الدراسات التفصيلية التي تقف فيها عند شعر الشعراء وقد النقاد .

فأنت ترى أن هذا التعريف لا يقصد الى الاغراب ولا يضع الشعر حيث يضعه الشعراء أنفسهم في هذه المكانة العالية التي لا يسمو اليها الا من كان له من الخيال جناح قوى يستطيع أن يصعد به الى حيث لا يستطيع الباحثون من العلماء أن يصعدوا ، إنما هو تعريف يسير فيه تواضع واعتدال ذلك لأنه يلتمس الشعر من حيث هو حقيقة واقعة تدرس وتستقرأ لا من حيث هو مثل أعلى يسمو اليه الشاعر والنقاد . وذلك لأن تاريخ الآداب مضطر الى أن يتناول بحته الشعراء مهما يختلف حظهم من الاجادة وهما تتفاوت طبقته . فهو يعرض للشعراء النابغين كما يقف عند الشعراء الخاملين وكما يعنى بأوساط الشعراء فيجب أن يكون تعريفه للشعر جامعاً لما ينتجه أولئك وهؤلاء .

## موقف المعاصرين من الشعر العربي

ولكن رأى الناس فى الشعر العربى مختلف باختلاف ميولهم وأهولتهم ونزعاتهم فى الفن والعلم وغيرهما من فروع الحياة . وأنت اذا نظرت الى الذين يعنون بالشعر العربى رأيهم يقفون منه مواقف ثلاثة : فبعضهم يرى أن الشعر العربى وحده هو الشعر وأن الشعر الأجنبى لا يستطيع أن يعدله ولا أن يثبت له ، وهؤلاء هم أنصار القديم والقدماء الذين لم يظهروا من آداب اللغات الاجنبية على شئ ، وزعيم هؤلاء جميعاً فيما يظهر الجاحظ الذى كان يرى أن اليونان أصحاب فلسفة ومنطق وأن الفرس أصحاب تقليد وقيل وأن أهل الهند أصحاب حكمة وأخلاق ، فأما البيان فى الشعر والنثر فخط العرب وحظهم وحدهم ، ولو قد عرف الجاحظ شعر هوميروس وبندار وخطابة بريكليس وديموسنين لغير رأيه فى ذلك تغييراً تاماً وشيوخ المدرسة القديمة الآن يذهبون مذهب الجاحظ ويلقنون كلامه لتلاميذهم ويأخذونهم باستظهاره ، وهم لا يعترفون لليونان والرومان والهند والفرس بحظ من بيان . وهم يضيفون الى هذه الأثم الحديثة كلها ، وما تظن أنهم يعدلون بامرى القيس شكبير أوراسين ، أو قل أنهم يجهلون وجود شكبير وراسين . ولو قد عرفوها وعرفوا أمثالهما من الشعراء الأوروبيين المحدثين لما عدلوا بامرى القيس شاعراً من هؤلاء الشعراء بل لما عدلوا بامرى القيس هؤلاء الشعراء جميعاً ذلك لأنهم لن يستطيعوا أن يفهموا هؤلاء الشعراء ولا أن يذيقوا شعرهم أو يسيغوه ، ففهم الشعر الاوروبى الحديث محتاج الى ثقافة أوروبية مينة لم يظفر هؤلاء الشيوخ منها بقليل ولا كثير . واذن فهم يرون وسيرون أبداً أن الشعر

العربي وحده هو الشعر كما أنهم يرون وسيرون أبداً أن اللغة العربية وحدها هي اللغة ولعلك تعلم أن أول كلمة يسمعا الطالب الأزهرى الذى هو عنصر المدرسة القديمة إنما هي قول الكفراوى : الحمد لله الذى جعل لغة العرب أفصح اللغات . والطالب الأزهرى منذ ذلك اليوم يعضى فى الاقتناع بأن اللغة العربية أفصح اللغات وأن الآثار العربية أرقى الآثار وأن ما تنتجه الامم الاخرى قديمة كانت أو حديثة من الآداب إنما هي رطانة وعجبة لا تنفى شيئاً ولا تمثل جمالاً . والذين ينأى لهم من هؤلاء الطلاب أن ينصلاوا بالثقافة الحديثة اتصالاً ما يدعشون أول الأمر حين يرون أن قد كان لليونان والرومان شعراء وخطباء يعدلون شعراء العرب وخطباءهم ويتفوقون عليهم أحياناً ان كانت للمقارنة بين أولئك وهؤلاء سبيل . وكما أن هؤلاء الشيوخ يقدمون اللغة العربية على اللغات الأجنبية كافة لأن هذه اللغة العربية غنية ضخمة الثروة تدل على البعير والسيف والحر والحية والداهية بمئات الالفاظ دون أن يقدروا مصدر هذه الثروة أو قيمتها ودون أن يعرفوا حظ اللغات الأجنبية من أنواع أخرى من الثروة قد تكون أنفع وأجدى فهم يقدمون الشعر العربى لأسباب كهذه الاسباب لانه يلتزم فى القصيدة الواحدة قافية واحدة لا تتغير معها يعظم حظ القصيدة من الطول ، ولأنه كثير لا يحصى ولأن العرب كلهم شعراء يكتفى كما يقول الجاحظ أن يصرف أحدهم وهمه الى مذهب الكلام فاذا الالفاظ والمعانى تواتيه ارسالاً وتنال عليه اثباتاً . وهم يمشون فى ألوان من هذا الكلام دون أن يقدروا قيمة هذه الاسباب وحظها من الصحة والبطلان ودون أن يتعرفوا قيمة الشعر الاجنبى وحظه من خصائص ومزايا أخرى قد تكون أقوم من هذه المزايا والخصائص وأبقى أثراً .

هؤلاء فريق . وفريق آخر يغفلون فى ازدهار الشعر العربى خاصة والأدب

العربي عامة غلو الشيوخ في اثاره واكباره ، وهؤلاء هم المتطرفون من أنصار الجديد ، هم الذين فنتهم الحضارة الحديثة وما استحدثت من أدب وفن قلم يعرفوا غيرها ولم يقيموا للأدب العربي وزناً . هؤلاء لا يتحدثون عن الأدب العربي القديم أو ما يشبه هذا الأدب القديم الا في سخرية وازدراء وفي سخط وازدراء أحياناً . وهم يذهبون حين يقرضون الشعر أو يكتبون النثر مذاهب غريبة شاذة لا صلة بينها وبين قديم الأدب العربي ، هم يزدرون الوزن والقافية وهم يزدرون النحو والصرف وهم يزدرون أصول اللغة نفسها وهم يبتعدون أساليب ومناهج في نظم الكلام لا يطمئن لها المنطق العربي ولا تراح اليها الأذن العربية . وأنت تستطيع أن تخدمهم عن شعراء العرب وخطبائهم وكتابهم وما ظفروا به من الاجادة والاتقان الغنى فيعرضون عنك اعراضاً وسيمضون فيما هم فيه من ابتداع يعتمد في أكثر الاحيان على الغرور وشئ من الغفلة غير قليل . وكما أن الشيوخ مذكورون حين يتحدثون الآداب الاجنبية لأنهم يجهلون هؤلاء المسرفون في التجديد مذكورون لأنهم يجهلون الأدب العربي جهلاً تاماً ولا يستطيعون أن ينوقوه ولا أن يسيغوه . أولئك نشأهم الأزهر ودار العلوم فاقطعت الصلة بينهم وبين الحديث وهؤلاء نشأهم المدارس الأجنبية الخالصة فاقطعت الصلة بينهم وبين القديم . وهنا يجب أن ننصف فنقول ان مصر وان كثرت حفظها من أنصار القديم المسرفين في عصره لمكان الأزهر ودار العلوم فحفظها من المسرفين في التجديد قليل أو هو غير موجود ، ذلك لأن المصريين على كلهم بالتجديد واستعدادهم للطور محتفظون بشخصياتهم الاجتماعية والسياسية حر يصون عليها أشد الحرص قد عبت بهم الخطوب منذ أكثر من عشرين قرناً ولكنهم ظلوا على ذلك مصريين محتفظين بهذه المصرية . ومعنى هذا ان في كل فرد من

أفراد المصريين معها يكن مزاجه وطبيعته حفظاً من الميل الى القديم والاستمسك به فهو يتطور ويشور أحياناً ولكنه على ذلك كله متصل بقديمه مستمسك بأسباب هذا القديم . فلن نجد في المصريين من يمقت القديم العربي المقت كله أو يردى الأدب العربي أو يميل الى التفريط في أصول اللغة وما ألف الناس من فنون الكلام . فمن المصريين اذن ومن طائفة من أدباء الشرق العربي يتكون الفريق الثالث الذى يقف من الشعر العربي خاصة والأدب العربي عامة موقف القصد والانصاف والاعتدال .

هؤلاء لا يزدرون الأدب العربي القديم ولكنهم لا يكتفون به وإنما يقبلونه على انه قد أدى ما كان ينبغي أن يؤدي في عصوره المختلفة ويريدون مع ذلك أن يكون لهم أدب ملائم للعصر الذى يعيشون فيه . هم لا يزدرون بالفردى وجرياً ولا يسخرون من ابن الرومى والمتنبى بل يصجون بهم ويدرسونهم فى عناية وتحقيق ويتخذونهم أحياناً نماذج لجيد الشعر العربى وقيمه ولكنهم لا يتخذونهم مثلاً عالياً لما ينبغي أن يكون عليه الشعر العربى فى هذه الايام . هم معتدلون لان الله قد عصمهم من الجهل الذى يضطر أصحابه الى الغلو والتعصب هم درسوا الادب القديم فذاقوه وأصاغوه ودرسوا الادب الاجنبى فذاقوه وأصاغوه واقتنعوا أن الاديب العربى قادر على أن يرقى بأدبه الى حيث يحمله مرآة صادقة لهذه الحياة الحديثة دون أن يفسده أو يغير من أصوله الجوهرية شيئاً . هؤلاء يقدرون الشعر العربى القديم قدره لانهم لا يضعون مقياساً مطلقاً يقيسون به جيد الشعر ورديته وإنما يلحظون فى هذا ما يكون بين الشعر وبين العصر الذى قيل فيه من صلة . وهم يرون أن الشعر العربى قد أرضى العرب وقضى لهم حاجاتهم المختلفة فى عصور رقيهم الادبى والفنى فثل عواطفهم وأهواءهم وصور حياتهم

الفردية والاجتماعية تصويراً قوياً صادقاً لم يظفر ببعضه فن التاريخ . وليس عيباً على الشعر العربي القديم أنه لا يمثل عواطفنا نحن ولا أهواءنا فإن أصحابه لم يقولوه ليمثل عواطفنا نحن وأهواءنا . وأنت تستطيع أن تأخذ بهذا العيب نفسه شعر هو، يروس وبندار وشكسبير . انما كل ما يطالب الى الشعر الجيد أن يكون فيه حفظه من الجمال الفنى يحسه المعتدلون من الناس جميعاً حين يستطيعون أن يذوقوه ويسيفوه . هما تختلف العصور والبيئات . وأنت واجد هذا الحفظ من الجمال عند هو، يروس وعند شكسبير وعند فرجيل . حتى استطعت أن تقرأ هؤلاء الشعراء وتسيع شعرهم . ونحن نزعم ونظننا . وموقنين ان هذا الحفظ من الجمال الفنى قوى عند الشعراء المجيدين من العرب يحسه ويلذه الناس جميعاً حتى اسنطاعوا أن يقرأوه ويفهموه أى متى أعدوا له أنفسهم بالتقافة الملائمة له . فاما ان فيه ألواناً من الصور والمعانى ينفر منها الذوق الحديث ولا تلائم ميول الفرنج وما ألفوا من عادة شعرية فذلك شئ لا شك فيه ولكنك تجد عند نوابغ الشعراء من الفرنجة ألواناً من الصور والمعانى ينفر منها الذوق العربى ولا تلائم ما ألف العرب من عادة شعرية . بل أنت واجد عند هو، يروس وبندار وفرجيل ألواناً من الصور والمعانى لا يطعن اليها الذوق الاوروبى الحديث الآن على شدة ما بين هذا الذوق وبين الادب اليونانى واللاتينى من الاتصال .

وخلاصة القول أن لكل شعريتين ناحيتين مختلفتين فهو من ناحية . مظهر من مظاهر الجمال الفنى المطلق وهو من هذه الناحية . وموجه الى الناس جميعاً . مؤثر فى الناس جميعاً ولكن بشرط أن يعدوا لفهمه وتذوقه . وهو من ناحية أخرى . مرآة تمثل فى قوة أو ضعف شخصية الشاعر ويثنته وعصره . وهو من هذه الناحية متصل بزمانه ومكانه . ولو قد خلا الشعر من احدى هاتين الخاصتين لما كانت

له قيمة حقيقية . فهو بخاصته الأولى مظهر كما قلنا من مظاهر الجمال الذى تطمح اليه الانسانية كلها ، وهو بهذا صلة قوية بين الشعوب والأجناس ، هما تختلف عصورها وينتاتها . وهو من الناحية الأخرى مصدر من أصدق مصادر التاريخ اذا عرفنا كيف نقرأه ونفهمه ونخضعه لمناهج البحث العلمى . فهو يصور لنا حياة الأفراد والجماعات فى أزمنتها وأمكنها المختلفة . وهو بهذا يمكننا من الموازنة والمقارنة واستخلاص ما يجمع بين الناس من صلة وما ينفصل بينهم من فروق وليس من شك فى اننا نجد هاتين الخاصتين قويتين فى الشعر العربى الأموى والعباسى والأندلسى بنوع خاص . نجد فيه هذا الجمال الفنى المشترك ونجد فيه هذا التمثيل الصادق للعصر الذى قيل فيه .

فازدراء الشعر العربى القديم غلو لا يلائم الباحثين عن العلم وحقايقه وهو فى الوقت نفسه ليس أقل اماناً فى الاسراف والخطل من ازدراء الشعر الأجنبى .

---

## نوع الشعر العربي

ولكن الخصوصية بين أنصار القديم والجديد حول الشعر العربي لا يتقف عند هذا الحد وإنما تتجاوزة الى شيء آخر فقد ظهر أنصار الجديد على الشعر الأجنبي قديمه وحديثه وعرفوا أن هذا الشعر على أنه غنى في نفسه خصب في لفظه ومعناه فهو كثير الأنواع مبيان الفنون له من ذلك حظ ليس للشعر العربي مثله . وكيف لا وقد رأوا عند اليونان والرومان والفرنج شعراً يسمى الشعر القصصى وآخر يسمى الشعر الغنائى وآخر يسمى الشعر التمثيلى ورأوا لكل نوع من هذه الأنواع خصائص ومميزات وحفظاً من الجمال مختلفة ورأوا أن صنوف هذا الشعر الأجنبي متنوعة واختلاف المذاهب فيه قد استطاع أن يمثل حياة أصحابه من وجوه كثيرة واستطاع فى الوقت نفسه أن يعرض على الناس مظاهر الجمال الغنى المطلق مختلفة متنوعة والمتسوا ذلك من الشعر العربي فلم يجدوه ولم يجدوا شيئاً يقرب منه فوصفوه بالقص والضعف ووصفوا أصحابه بالقصور واندفعوا فى افتتانهم بالشعر الأجنبي وازدراهم للشعر العربي حتى أحفظوا أنصار القديم وعاظروهم فهب هؤلاء ينددون عن شعرهم العربي ولكنهم لم يسلكوا فى هذا الدفاع طريقاً سواءً وإنما النوت بهم السبل نخطوا وأفسدوا الأمر على أنفسهم وعلى الشعر العربي ذلك أنهم زعموا أن الشعر العربي كالشعر الأجنبي منوع مختلف المذاهب فيه القصص وفيه الغناء وفيه التمثيل . ولم لا ؟ أليس قد زعم لم أنصار الجديد أن الشعر القصصى فيه ذكر للحروب والحن وما يبلى الأبطال فيها من بلاء ، وهل



الحماسة العربية شيء غير هذا ؟ ففيها ذكر للحروب والحن وبلاء الأبطال فيها  
وأى شيء نجهده في هذا الشعر الذى قيل في حرب البسوس أو في حرب داحس  
والغبراء أو في حرب الفجار أو في حرب بعاث أو في المغازى والفتوح أو في التتن  
الاسلامية ؟ ولم لا يكون مهمل كأخيل ؟ ولم لا يكون عنتره كأخيل ؟ ولم لا يكون  
امرؤ القيس كأوليس ؟ ولم لا يكون أبطال الحماسة العربية كأبطال الألياذة  
والأديسة والأنيادة ؟

أليس قد زعم لم نصار الجديدي أن في الشعر الأجنبي غناءً نصف عواطف  
الفس وأهواءها ويمثل حياة الفرد تمثيلاً قوياً ، والغزل العربى أى شيء هو ،  
أليس سمرًا يفتى فيه الشاعر حبه وألمه ولذته ويصور فيه عواطفه وأهواءه ؟ والزنا  
العربى أى شيء هو ؟ وقل مثل ذلك فى المدح والمهجاء . فان زعمت أن اليونان  
كأوا يغنون شعرهم فقد كان العرب يغنون شعرهم أيضاً . أليس قد سمى الأعشى  
صناجة العرب ومن الذى يجهل مكان الغناء والصلة بينه وبين الشعر أيام بنى أمية  
وبنى العباس ونحن مدينون لذلك بكتاب الأغاني . ؟

أليس قد زعم لم أنصار القديم أن فى الشعر الأجنبي تمثيلاً يعتمد على الحوار  
ومن الذى يستطيع أن يجحد أن فى الشعر العربى حواراً بين العاشقين وبين  
المتخاصمين ، وأى شعر امرؤ القيس حين يدخل على صاحبه فتأني عليه  
ويلجّ عليه ؟ ومن الذى يستطيع أن يجحد أن كثرة الشعر الذى يشتمل عليه  
ديوان ابن أبى ربيعة إنما هى حوار وتمثيل ؟

وإذن فليس للشعر الأجنبي على الشعر العربى فضل فى هذا الشعر العربى  
القصص وفيه الغناء وفيه التمثيل . وعلى هذا مضى شيوخ المدرسة القديمة فى دفاعهم  
عن الشعر العربى فأفسدوا الأمر كما قلنا على أنفسهم وعلى الشعر . ذلك لأن الشعر

العربي ليس فيه قصص وليس فيه تمثيل ، فالشعر القصصى كما يعرفه أصحاب هذا الفن من القدماء والمحدثين لا يعتمد على ذكر الأبطال والحروب ليس غير وإنما هو يعتمد على ذلك ويعتمد على أشياء أخرى منها اللفظي ومنها المعنوى ، فهو في لفظه طويل مسرف في الطول تبالغ القصيدة من قصائده آلاً فآلاً من الأبيات وهو في لفظه مقيد بألوان من الوزن والموسيقى ، وهو مقيد في الأداء نفسه بقيود معينة ليس هنا موضع تفصيلها . وهو في معناه يذكر الحروب والحن وبلاء الأبطال فيها ولكنه يذكر الآلهة أيضاً ويستوحىهم ما يريد أن يقول ، ثم هو في معناه اجتماعي يفنى شخصية الشاعر افساءً تاماً أو كالتمام في الجماعة التي يصنها من جهة والجماعة التي ينشدها من جهة أخرى . وليس في الشعر العربي شيء من هذا .

والشعر التمثيلي لا يعتمد على الحوار ليس غير وإنما يعتمد على حوار لا يعرفه الشعر العربي ، على حوار بين اثنين أو أكثر لا يرد فيه لفظ قال أو قلت أو أجاب أو أجبت وإنما هو حوار بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . ثم هو يعتمد مع الحوار على العمل والحركة بمعنى أن المتحاورين لا يقتنعرون على الحديث وإنما يذهبون ويبحثون ويأتون من الأعمال ما يأتي الناس في حياتهم العادية فهو حوار تصحبه حياة عالة ملؤها الحركة والنشاط . وهو يعتمد في الوقت نفسه عند القدماء بنوع خاص على الغناء والرقص والموسيقى وأبن هذا كله من هذا الحوار اليسير الذي نجمده في الشعر العربي قديمه وحديثه ذلك ولم أذكر خصائصاً فنية أخرى للتمثيل لا حاجة الآن الى ذكرها .

فأنت ترى أن شيوخ المدرسة القديمة يخاطون ويفسدون الأمر حين يرون أن في الشعر العربي قصصاً أو تمثيلاً . والحق أن الشعر العربي غناء كله فيه مميزات الشعر الغنائي فهو شخصي بمعنى أنه يمثل قبل كل شيء نفسية الفرد وما يتصل بها

من عاطفة وهوى وميل ، هو كذلك في النسيب وهو كذلك في الحماسة والفخر وهو كذلك في الوصف والمدح والزئاء والمجاء . وهو في أول أمره معتمد على الموسيقى ليس من شك في أنه كان يغنى غناء ثم استقل عن الموسيقى شيئاً فشيئاً وقلّ فيه تأثير الغناء حتى أصبح ينشد انشاداً ، والانشاد شئ بين القراءة وبين الغناء ، هو في الشعر كالترتيل في القرآن .

قال الشعر العربي الذي نعرفه إذن شعر غنائى خالص ولكن هذا لا ينفص منه ولا يضع من قدره ولا يقدم عليه الشعر الاجنبى فليس يقاس الشعر بأنه اشتل أو لم يشتمل على هذا النوع أو ذاك ، وإنما يقاس بأنه أجاد أو لم يجد النوع الذى اشتل عليه . وقد قدّمنا أن الشعر العربى قد أجاد تأدية ما كان ينبغى أن يودى من حاجات العرب الفنية فى عصوره التى قيل فيها . على أن أنصار الجديد أنفسهم لا يبرأون من بعض الاضطراب فهم بطلقون قضيتهم اصطلاحاً فى غير تحفظ ولا احتياط ذلك أن الذى نعلمه على يقين هو أن هذه الأنواع الثلاثة من الشعر إنما وجدت قبل كل شئ عند اليونان ووجدت متعاقبة لا مصطلجة ، بمعنى أنها كانت أطواراً للحياة الشعرية اليونانية جاء بعضها أثر بعض فكان الشعر القصصى طوراً من الحياة الأدبية . ملائماً لحياة اليونان فى سداجنهم أثناء القرن العاشر والتاسع قبل المسيح . وكان الشعر الغنائى طوراً من الحياة الأدبية . ملائماً لرفى الشخصية الفردية عند اليونان وللسطور الاجتماعى والسياسى الذى ظهر فى القرن السابع والسادس قبل المسيح وكان الشعر التمثيلى أثراً من آثار الحياة الديموقراطية وازرق العقلى الفلسفى اللذين ظهرا فى القرن الخامس قبل المسيح . ومن غريب الأمر أن هذه الأنواع لم تكد تصاحب عند اليونان قد ضعف القصص حين

قوى الغناء وضعف الغناء حين قوى التمثيل . ونحن نجد هذه الأنواع عند الأمم  
أخرى غير الأمم اليونانية بين القدماء والمحدثين ولكنها قد وجدت عند هذه  
الأمم تقليداً لليونان ، فليس من شك في أن فرجيل قد قلده هوميروس وهوراس  
قلد بندار . وليس من شك في أن الممثلين من الرومان كيرانس وبلوت قد قلّموا  
الممثلين من اليونان . وليس من شك أيضاً في أن المحدثين من الأوروبيين  
ولا سيما الفرنسيون قد قلّدوا اليونان والرومان فيما استحدثوا من قصص وغناء  
وتمثيل ، فآثار الرومان ظاهرة عند كورنى وبوالو وآثار اليونان ظاهرة عند  
راسين وآثار أولئك وهؤلاء ظاهرة عند مولير وفولتير وغيرهما . من أصحاب  
القصص والغناء والتمثيل . وإذا كانت نشأة هذه الأنواع تقليدية عند هذه  
الأمم القديمة والحديثة متأثرة باليونان وحياتهم الأدبية فلا ريب أن يرجع فيها إلى  
طبيعة الشعر ولا طبيعة الأجناس التي فرضت هذا الشعر وإنما يرجع إلى أن  
هذه الأمم قد عرفت آداب اليونان قلّدها أول الأمر ثم كونت لنفسها فيها  
شخصية قوية بعد ذلك . فاما الأمم التي لم تعرف هذه الحياة اليونانية الأدبية  
فلم تقلدها ، ومن هذه الأمم أمم آرية تشارك اليونان في الجنسية وطبيعتها كقدماء  
الفرس والهنود والأوروبيين في القرون الوسطى . ومنها أمم أجنبية عن هذا  
الجنس الآري كالأمم العربية . وعندنا أن العرب لو عرفوا آداب اليونان لقلّدوها ،  
ألا ترى أنهم عرفوا فلسفة اليونان قلّدوها وكونوا لانفهمهم في الفلسفة شخصية  
قوية ! ثم ألا ترى أنهم أخذوا يعرفون الآن الأدب الحديث فأخذوا يقلّدونه  
وظهر عندهم فن التمثيل وأخذ شعورهم الغنائى يتطور تطوراً ملائماً للشعر الغنائى  
الأوروبى .

فالأمر إذن ليس أمر قصور الشعر العربي أوقوته وإنما هو أن العرب  
لم يعرفوا نوعاً من الأدب فلم يقلدوه وعرفت الأمم الأخرى هذا النوع فقلدته  
وتفوقت فيه .

ومهما يكن من شيء فالشعر العربي القديم الذي يدرسه تاريخ الأدب ليس  
من القصص ولا من التمثيل في شيء وإنما غناء ليس غير .

٤

فنون الشعر

وشيوخ المدرسة القديمة لا يبرأون من الخلط أيضاً حين يذكر فنون الشعر العربي ولا سيما في العصر الجاهلي . فهم يعتمدون في ذكر هذه الفنون على طائفة من النقصين أظهرها ما انتمل عليه ديوان الحماسة لأبي تمام . وهم من هذه الناحية يضيفون الى العصر الجاهلي فنوناً لم يرها إلا لاحقاً . ولسنا نريد أن نطيل في هذا الموضوع الذي لا نراه في حقيقة الأمر خليقاً بالاطالة إنما نقول كما يقول الذين يدرسون الأدب العربي عادة أن الشعر فنوناً مخلفاً منها الوصف والمدح والرثاء والمهجاء والغزل والفخر والحماسة ، والقديما . يزدبون في هذه الفنون وينقصون منها ويردون بعضها الى بعض فهم يردون الرثاء الى المدح لأن الرثاء مدح الميت ، وهم يردون العتاب الى المهجاء ، وهم يشطرون الغزل شطرين غزل مؤنث وغزل مذكر ، الى غير هذا من الكلام الكثير الذي لا غناء فيه . وقد يكون من الخير أن نعرف تاريخ هذه الفنون وكيف نشأت عند العرب ، ولكن اليقين في هذا موقوف على ما نحن بسبيله من اثبات الشعر الجاهلي أو رفضه . وليس من شك الآن في أن الجاهليين قد وصفوا ومدحوا وهجوا ورثوا . وليس من شك أيضاً في أنهم قد ألموا بذكر النساء ولكننا نرجح أن فن الغزل لم يتم عندهم وإنما تم وقوى في الاسلام أيام بني أمية كما أنه في هذا العصر ظل مقصوراً على النساء فلما كان العصر البغدادي تناول الفلماني فأسرف . وقد تطورت هذه الفنون كلها تطوراً ملائماً للحياة العربية العامة والخاصة ولكن درس هذا التطور ليس مما يعنيها الآن .

## بمحور الشعر

وهذه مسألة لا نعرض لها إلا لندل على ما فيها من العسر وعلى انها شديدة الحاجة الى أن يعنى بها الباحثون . فالقدماء والمحدثون يضطربون حين يريدون أن يتبينوا نشأة الشعر العربى . ولست أدرى لم يأتون الا أن يحددوا لهذه النشأة نظاماً ومقياساً . على أن القدماء أقرب الى القصد من أنصار القديم فهم قد أراحوا أنفسهم وزعموا ان العرب توهمت أعاريض نظمت عليها الشعر ثم أخذوا يعدّون بمحور الشعر ويحصون أعاريضه وضروبه وقوافيه . أما المحدثون فقد أراحوا أن يتعجبوا هذا الغموض فاندفع بعضهم فى الخيال حتى زعم ان الشعر العربى انما اشتقت أوزانه من حركات الابل حين تقطع الصحراء فى ضروب مختلفة من السير واجتهدوا فى أن يقاربوا بين أوزان الشعر وبين حركات الابل المادية . وظاهر ان هذا كله خيال واقتراض لا سبيل الى تحقيقه .

والشئ الذى يظهر أن لا سبيل الى الشك فيه هو أن وزن الشعر العربى كوزن غيره من الشعر انما هو أثر من آثار الموسيقى والغناء فالشعر فى أول أمره غناء ، ومن ذكر الغناء فقد ذكر الاذن والنغم والقطيع أو قل ببارة موجزة قد ذكر الوزن . والواقع اننا لا نعرف فى تاريخ الامم القديمة ان الشعر والموسيقى قد نشأا مستقلين وانما نشأا معاً ونما معاً أيضاً ثم استقل الشعر عن الموسيقى فأخذ ينشد ويقرأ وظلت الموسيقى محتاجة الى الشعر فى الغناء مستقلة عنه فى التوقيع الخالص أو قل ظل الغناء نقطة الاتصال بين هذين الفنين . وفى هذا العصر

الحديث وحده أخذت الموسيقى تسغنى عن الشعر استغناء تاماً وتتخذ النثر أحياناً موضوعاً لآحانها وأخذنا نشهد في الملاعب الموسيقية الفرنسية قصصاً تمثيلية موسيقية منثورة غير منظومة وأخذنا نجد أيضاً قطعاً موسيقية منفصلة منثورة غير منظومة. ولم نشهد في لغتنا العربية الى الآن فيما يظهر غناء يعتمد على الترددون الشعر وإنما الغناء العربي كله منظوم. هما يكن نوع النظم الذى يلجأ اليه. إنما المسألة التى تستحق أن تدرس وأن يزال عنها الحجاب هى تاريخ الأوزان العروضية التى أحصاها العلماء: كيف نشأت، ومتى نشأت، وهل عرف العرب الجاهليون هذه الأوزان التى أحصاها الخليل والخنس أم هل عرفوا بعضها واستحدث المسلمون بعضها الآخر، وما الأوزان التى عرفها الجاهليون، وما الأوزان التى استحدثها المسلمون، وأى أوزان الجاهليين أسبق الى الظهور، وهل ظهرت هذه الأوزان منفصلة أم هل تطور بعضها الى بعض، وأبها تطور عن الآخر، وما الأسباب الفنية الاضطرابية أو الاختيارية التى حملت المسلمين أن يستحدثوا ما استحدثوا من الأوزان. كل هذه مسائل خليقة أن تدرس وأن يزال عنها الحجاب، ولكن ذلك ليس بالشىء اليسير الآن على أقل تقدير، فلنكف بعرضها ولننظر





# الكتاب السابع

## النثر الجاهلي

١

### ظهور النثر

وهنا أيضاً لا نرى بداً من تغيير نظرية القدماء وأنصار القديم فأولئك وهؤلاء متفقون على أنه قد كان للعرب في جاهليتهم نثر وعلى أن هذا النثر قد وجد قبل الشعر وكان أكثر منه وأغزر مادة . ولكن الرواة لم يحفظوا من النثر شيئاً يذكر بالقياس إلى ما حفظوا من الشعر لأن الوزن والقافية أعانا على وزن الشعر وروايته وخلا منهما النثر فلم يحفظ منه إلا التزوير اليسير . وعلى هذا النحو أخذ القدماء يفاضلون بين الشعر والنثر ومضى ابن رسيق وأمثاله في هذا اللون من المفاضلة فقدم الشعر لأن الوزن والقافية يجعلانه أشبه بالدر الذي ينظمه المقدم بينما النثر يشبه بالدر الذي لا نظام له . وقدم الشعر لأن صاحبه ينشده قائماً بينما لا يقوم صاحب النثر إلا في الخطابة وهلم جرا . . .

ولكن هذه النظرية في نفسها غير صحيحة . ولا بد من أن يفق قبل كل شيء على ما يفهم من لفظ النثر عند مؤرخي الآداب كما اتفق على ما يفهم عندهم من لفظ الشعر . فأما أن فهم من النثر كل كلام لا ينظمه وزن ولا قافية فليس من

شك في أن قد كان للعرب الجاهليين ثروة من عصور قديمة جداً ، وليس من شك في أنهم تخاطبوا بالإشارات والكلمات والجلل المقتضية قبل أن يظهر فيهم الشعور الفني الذي يحملهم على أن ينفخوا ويقرضوا الشعر . ولكن هذا النوع من النثر ان أهم أصحاب اللغة وعلم النفس فهو لا يعنى مؤرخ الآداب في فليل ولا كثير . وما رأيك في مؤرخ الآداب الذى يعنى عندنا بأحاديث الناس في حياتهم اليومية وحاجاتهم المادية المبذلة ، انما النثر الذى يعنى به مؤرخ الآداب هو النثر الذى يمكن أن يعد أدباً ، الذى يمكن أن يقل أنه فن ، فيه مظهر من مظاهر الجمال وفيه قصد الى التأثير في النفس من أى ناحية من أنحائها ، هو هذا الكلام الذى يعنى به صاحبه عناية خاصة ويتكلفه تكاليفاً خاصاً ويريد أن يأخذك بالنظر فيه والعمويل عليه كما يعنى الشاعر بشعره ويحاول أن يؤثر به في نفسك : فاذا فهم النثر على هذا النحو — ولا ينبغي أن يفهم في تاريخ الآداب إلا على هذا النحو — فليس من شك في أنه قد كان عند العرب أحدث عهداً من الشعر ، ذلك لأن العرب ليست أمة منسازة من بقية الأمم التى خلقها الله نشأت وهما شعرها ونثرها وعلمها وأدبها وانما هى كغيرها من الأمم نشأت ونمت وتطورت حسب النظام الاجتماعى الطبيعى الذى سيطر وما يزال يسيطر على حياة الشعوب جميعاً .

ونحن نعرف ان الشعر أقدم عهداً من النثر وانه أول مظاهر الفن في الكلام لأنه متصل بالحس والشعور والخيال وهذه الملكات الطبيعية التى تكاد تنشأ مع الفرد والجماعة . فهو ينبعث اذن عن الحياة الانسانية انبعاثاً يوشك أن يشبه انبعاث الضوء عن الشمس والمطر عن الزهرة . فأما النثر فهو لفنة العقل ومظهر من مظاهر التفكير ، تأثير الارادة فيه أعظم من تأثيرها في الشعر وتأثيرها في الرواية

فيه أعظم من تأثيرها في الشعر أيضاً ، فليس غريباً أن يتأخر ظهوره وأن يقتصر بظواهر أخرى طبيعية واجتماعية لا يحتاج اليها الشعر . ولسنا نعرف أمة قديمة أو حديثة ظهر فيها النثر قبل أن يظهر الشعر أو ظهر فيها النثر مع ظهور الشعر وانما الذى نعرفه فى تاريخ الآداب عامة ان الامم تأخذ بحفظها من الشعر قبل كل شئ . وتنفق من حيائها عسوراً طويلاً يطور فيها الشعر ويستحيل وهى تجهل النثر جهلاً تاماً . وأنت تستطيع أن تلمس الامر عند اليونان والرومان والامم الغربية فسترى ان هذه الامم كلها تغنت ونظمت الشعر قبل أن تعرف النثر بأزمان طوال . وأنت تستطيع أن تلمس ذلك فى الامم والبيئات غير الراقية المعاصرة لنا ، فسترى أما وحشية أو بدوية تنفى وتنظم الشعر وليس لها من النثر حظ . وأنت تستطيع أن تلمس ذلك فى أقاليمنا المصرية نفسها فسترى البيئات المصرية الجاهلة تنظم الشعر فى لغتها العامة ولكنها لا تعرف النثر فى هذه اللغة نفسها إلا حين تأخذ بحفظ من التعليم يختلف قلة وكثرة .

فالنثر اذن متأخر حديث العهد بالقياس الى الشعر ، وهو لا يظهر ولا يقوى عادة الا حين تظهر فى الجماعة وقوى هذه الملائكة المفكرة التى نسميها العقل وحين تظهر وتشيع هذه الظاهرة الاجتماعية التى نسميها الكتابة . فالعقل يفكر ويروى ويحتاج الى أن يعلن تفكيره وترويته والكتابة تمكنه من أن يقيد تفكيره وترويته ويعلنها الى الناس . ولا بد من أن تظهر آثار هذه القوة المفكرة التى نسميها العقل فى الشعر قبل ظهورها فى النثر حتى اذا ضاق الشعر بوزنه وقافته عن تفكير العقل احتاج العقل الى أن ينحلل فى التعبير عن أغراضه من هذه القيود الشعرية من وزن وقافية ولغة خاصة واعتماد على الخيال . ومن هذه الحاجة التى يشعر بها العقل حين يضيق به الشعر يظهر النثر فيعتمد العقل على لغة

التخاطب وأساليبه ليتحدث الى الناس ثم ما يزال بهذه اللغة والأساليب يصلحها ويهذبها حتى ينشأ له فن جديد ليس شعراً وليس لغة تخاطب وإنما هو شئ وسط بينهما ، ويقوى هذا الفن شيئاً فشيئاً بمقدار ما يقوى العقل ويرقى حتى يتم تكوينه فاذا هو لغة التاريخ والفلسفة والدين ، واذا هو مظهر من المظاهر الادبية الخالصة .

---

## موقفنا من النثر الجاهلي

فلذا نحن التمسنا تاريخ النثر عند العرب الجاهليين على ضوء هذه النظرية فقد يكون من العسير جداً أن لم يكن من المستحيل أن نهتدى الآن الى شيء قيم ذلك لأننا مضطرون الى أن نقف من النثر الجاهلي نفس الموقف الذي وقفناه من الشعر الجاهلي فنقسم العرب الى قسمين عرب الشمال وعرب الجنوب ونرفض من غير تردد كل ما يضاف الى عرب الجنوب من ثر قبل الاسلام ذلك لأن هذا النثر الذي يضاف اليهم كالشعر قد روى بلغة قريش التي لم يكن لهم بها علم فيجب ألا يكون صحيحاً . والأمر في النثر أظهر منه في الشعر فان لهؤلاء الناس لغة معروفة كتبوها وتركوا لنا فيها نصوصاً منشورة نستطيع أن نقرأها وندرسها ونستخلص منها بعض القواعد الفنية للنثر ، فمن العجيب أن يكون لهم ثران أحدهما في لغتهم الطبيعية والثاني في لغة لم يكن لهم بها عهد . ومن الغريب أن لا يتركوا لنا أثراً واحداً مكنوباً فيه نثر قد كتب بلغة قريش . واذن فشكل ما يضاف الى اليمنيين من نثر مرسل أو مسجوع أو خطابة في الجاهلية مرفوض لا قيمة له ولا حظ له من الصحة انتحل بعد الاسلام انتحالا للأسباب التي قدمناها في الكتاب الثالث .

أما عرب الشمال فلا بد من أن نقف من ثرم موقفنا من شعرهم ، ولعلك تذكر أنا نرفض أكثر الشعر الذي أضيف الى ربيعة ونحتاط أشد الاحتياط في سائر الذي نشأ في عصر متأخر جداً كشعر الأعشى . فنحن نقف نفس هذا

الموقف مما يضاف الى ربيعة وغيرها من عرب العراق والبحرين والجزيرة ، نرفضه ولا نكاد قبل منه شيئاً . فلم يبق إلا المضيرون . وقد عرفت أنا نلتبس المقاييس التي تبين بها صحة الشعر المضرى في الجاهلية أو بطلانه وانه يخيل الينا أن قد وقفنا من هذه المقاييس الى شيء . ولكن الأمر في نثر مضر أصعب من الأمر في شعرها . فليست الأمم في حاجة الى أن تكون عظيمة الحظ من الحضارة لنقول الشعر وليست هي في حاجة الى الكتابة لنقول الشعر أيضاً ، فإذا صح أن نسلم بأن المضرين قد قالوا الشعر على بداوتهم وضعف حفظهم من الحضارة حين تجسروا قبل الاسلام فقد يكون من الحق أن تتردد فيما يضاف اليهم من النثر لأننا في حاجة الى أن نعرف تاريخ حضارتهم الجاهلية وتاريخ رقيهم العقلي ، وظاهر أن الشعر الذي يضاف اليهم لا يكاد يمثل لنا من هذا شيئاً ، ونحن نجعل أو نكاد نجعل تاريخ انتشار الكتابة عندهم وليس لدينا أثر واحد مكتوب فيه نص عربي مضرى كذب قبل الاسلام ، وإذا صح الاعتماد على الرواية بعض الشيء في الشعر فليس من البحث العلمي في شيء أن نعتمد على الرواية وحدها في النثر . فنحن إذن مضطرون الى أن نرفض هذا النثر الكثير الذي يضاف الى المضرين قبل الاسلام مع أننا نقبل بعض ما يضاف اليهم من الشعر .

## صور النثر الجاهلي

ومع ذلك فكل شيء في تاريخ الأدب العربي يدل على أن قد كان للمصريين  
 ثر ما بل يدل على أن قد كان لهم قبل الاسلام ثر وصل الى حد من الرقي لا بأس  
 به ، فما يصح لنا من الشعر الجاهلي كامل الخلق ، متقن البناء فيه أثر التفكير والروية  
 وحسبك أن تنظر في شعر زهير والنابغة والحطيئة لقتنع بذلك . وقد كان لهم  
 حظ لا بأس به من الحضارة في مكة والطائف والمدينة . وكانوا يتخذون الكتابة  
 في أغراضهم التجارية والاقتصادية وكانوا على حظ غير قليل من الاتصال باليهود  
 والنصارى وبجوس الفرس فكان من المعقول أن يدعوم هذا كله الى التفكير  
 والروية ثم الى الكتابة واستحداث النثر وكانوا على حظ من العلم والمعرفة بأخبار  
 الأولين وأحوال الأمم الأخرى وكان لهم ألوان أخرى من الغنون كالنجوم  
 والطلب وما الى ذلك . وكل هذا يكفي ليكون لهم ثر ما . فمن حين نرفض  
 ما يضاف اليهم من النثر لا نزعهم أنهم قد جهلوا النثر جهلاً تاماً ولم يعرفوه إلا  
 بعد الاسلام وإنما نزعهم أن قد كان لهم ثر لم يصل اليها منه شيء بطريقة عدية  
 قاطعة أو مرجحة ، سنقول : وهذه الخطب التي تضاف الى وفود العرب عند  
 كسرى ، وهذا السجع الذي يضاف الى الكهان ، وهذا الكلام الذي يضاف  
 الى قس بن ساعدة ، وهذه الحكم والوصايا التي تضاف الى حكمائهم وعظماهم ماذا  
 تصنع بها ؟ فنجيب نرفضها في غير تردد لأنك تستطيع أن تقرأها وتنتظر فيها  
 لتردها كلها الى العصور الاسلامية التي انتحلت فيها وأكثرها إنما انتحل في  
 أول القرن الثاني وفي القرن الثالث للهجرة لنفس الأسباب التي حملت على انتحال  
 الشعر من سياسة ودين وقصص وشعوية وتكثر في الرواية وما الى ذلك .



وكل ما يمكننا أن نستخلصه من هذا النثر الذى يضاف الى الجاهليين انما هو شيء واحد وهو أن من الممكن أن يكون هذا النثر قد حاول قليلاً أو كثيراً تقليد ما كان للعرب فى جاهليتهم من ثمر فحفظ لنا صورة ما من هذا النثر الجاهلى دون أن يحفظ لنا نصاً من نصوصه . وأكبر الظن أن القرن السادس للمسيح قد شهد اتصال المضرية بالأمم الأجنبية وأخذها بشيء من أسباب الحضارة واستعارتها الكتابة من أهل اليمن أو من النبط والسريان على اختلاف العلماء فى ذلك وتأثرها بالحياة الحضرية العامة فنشأ فيها نوع من النثر لم يتحلل من قيود الشعر كلها وانما تمحلل منها بعض الشيء ، لم يلتزم فيه الوزن وانما التزمت فيه القافية التزاماً ما فنشأ السجع الذى كان يلتزم فى بعض الخطابات الفنية وفى بعض الرسائل الفنية أيضاً . وما نظن الا أنهم حين استعملوا الكتابة فى حاجاتهم اليومية العادية لم ينقيدوا تقييداً ما فكان لهم نوعان من النثر اذن أحدهما فنى لم يتحلل من قيود الشعر التحلل المطلق والآخر عادى اعتمد على لغة التخاطب أكثر من اعتماده على أى شيء آخر . ولو قد وصلت اليها طائفة مكتوبة من هذا النثر لاستطعنا أن نقيم تاريخ النثر العربى على أساس متين وأن نعرف كيف استطاع العرب أن يتحللوا من قيود الشعر الى أى حد وصلوا من هذا التحلل وكيف تطور نثرهم حتى انتهى الى حيث تراه أيام بنى أمية وبنى العباس . ولكن شيئاً من هذه النصوص لم يصل اليها . والذين يريدون أن يدرسوا تاريخ النثر العربى الصحيح مصطرون الى أن يردوه لا الى نثر جاهلى بل الى القرآن وحده ، فنحن نعلم الى أى حد بعد التأثير الأدبى للقرآن فى نفوس العرب حتى أصبح المثل الأعلى الذى يحتذيه الكاتب والمحاو والمخطيب والشاعر أيضاً . غير أن الشعراء كانوا يحتفظون كما رأيت بسنن شعرية موروثية وكان لديهم فيما

يظهر نماذج شعرية جاهلية نأثروها وقاسوا عليها . وظاهر أن قد كانت للخطباء سنن خطابية ولمحاورين سنن في الحوار فإن سلسلة الحياة لم تنقطع بين الجاهلية والاسلام ؛ وظاهر أيضاً أن قد كانت لهم سنن في النثر أيضاً نلمحها في القرآن ونلمحها في أحاديث النبي وفي أحاديث الخلفاء وخطبهم ، ولكن أمر النثر كما رأيت ليس كأمر الشعر ، فلدينا نماذج شعرية للعصر الجاهلي وليس لدينا نموذج نثرى واحد لهذا العصر . مستقول : والأمثال ؟ وأنا أرى معك أن طائفة غير قليلة من الأمثال يجب أن تكون جاهلية ولكن تحقيق هذه الأمثال الجاهلية التي لم تستحدث في الاسلام ليس بالشىء اليسير ، والأمثال بطبيعتها أدب شعبي مضطرب متطور يصح أن يؤخذ مقياساً لدرس اللغة ومقياساً لدرس الجلمة القصيرة كيف تسكون ومقياساً بنوع خاص لعبث الشعوب بالألفاظ والمعاني . ولكن هذا كله شىء والنثر الفنى شىء آخر .

ومن غريب الأمور أن حفظ النثر الذى يضاف الى الجاهليين من مظاهر الفساد والانتحال كحفظ الشعر الذى يضاف اليهم ، فهناك نثر تعرف فيه السهولة واللين كهذا الذى يضاف الى قس بن ساعدة ، وهناك نثر تعرف فيه الشدة والرصانة كهذا الذى يضاف الى أكم بن صيفى . وحياة النثرين من الجاهليين مضطربة كحياة الشعراء ، قس بن ساعدة قد عمر سبعة قرون أو ثلاثة قرون أو قرنين ونصف قرن ، وهى فيما يظهر أقل سن يتفق عليها المعتدلون . وكان أكم بن صيفى من المعمرين ، وحياة ذى الأصبغ العدوانى لا تخلو من الأعاجيب . فإذا قارنت فساد هذا النثر واضطرابه بفساد حياة النثرين واضطرابها لم تتردد فى أن تقف من هذا النثر موقفنا . مستقول والخطابة ماذا نصنع بها ؟ أترى أن العرب لم يكونوا خطباء قبل الاسلام والاجماع منعقد على أن قد كان فيهم الخطباء

المفوهون ؟ أما أنا فلا أنكر أن قد كان للعرب قبل الاسلام خطباء ، ولكنى لا أتردد فى ان خطابتهم لم تكن شيئاً ذا غناء وانما الخطابة العربية فى اسلامى خالص ، ذلك أن الخطابة ليست من هذه الفنون الطبيعية التى تصدر عن الشعوب عفواً ويعنى بها الأفراد لنفسها وانما هى ظاهرة اجتماعية ملائمة لنوع خاص من الحياة . وكل الحياة الاجتماعية للعرب قبل الاسلام لم تكن ( وان غضب أنصار القديم ) تدعو الى خطابة قوية ممتازة ، فلخواضر المضرية كانت حواضر تجارة ومال واقتصاد ، ولم يكن للحياة السياسية فيها خطر يذكر ولم تكن لهم حياة دينية عملية قوية تحتاج الى القاء الخطب كما تعود النصرارى والمسلمون . وأهل البداية كانوا فى حرب وغزو وخصومات ، وهذا يدعو الى الحوار والجدال ولكنه لا يدعو الى الخطابة ، فالخطابة تحتاج الى الاستقرار والثبات والاطمئنان الى الحياة المدنية المعقدة . وأنت لا ترى عند اليونان خطابة أيام الملوك ولا أيام البداوة ولا أيام الطغيان وانما الخطابة اليونانية ظاهرة ملازمة للحياة السياسية العامة ديمقراطية كانت أو ارسطوقراطية ولم يعرف الرومان الخطابة أيام البداوة ولا أيام الملوك ولا أيام الجمهورية الارستوقراطية وانما عرفوها حين تعقدت حياتهم السياسية وظهرت فيهم الخصومات الحزبية . ولم تظهر الخطابة فى أوروبا المسيحية اذا استثنينا خطب الكنائس الا فى العصر الديموقراطى حين تعقدت الحياة السياسية واشتركت فيها الشعوب . فلا تصدق اذن أن قد كانت للعرب فى الجاهلية خطابة ممتازة انما استحدثت الخطابة فى الاسلام ، استحدثها النبي والخلفاء وقويت حين نجمت الخصومة السياسية الحزبية بين المسلمين .



فأنت ترى من هذا الكتاب كله أن الأمر فى الأدب الجاهلى مخالف كل

المخالفة لما اتفق عليه الأساتذة والمعلمون ، فكثرة الشر الجاهلى بين مرفوض ومشكوك فيه ، وقلته فى حاجة الى الدرس . وما يضاف الى الجاهليين من شر لا قيمة له ولا غناء فيه . واذن فهل ضاع العصر الجاهلى حقاً ؟ أما نحن فقد رأينا فى ذلك حين قلنا أن الحياة الجاهلية يجب أن تلمس فى القرآن لا فى الأدب الجاهلى . واذا لم يكن بد من أن نختتم هذا السفر بجملته نلخص رأينا فنحن ننظر الى الأدب الجاهلى كما ينظر المؤرخون الى ما قبل التاريخ وينخذ لدرسه الوسائل التى تتخذ لدرس ما قبل التاريخ . فأما تاريخ الأدب حقاً ، التاريخ الذى يمكن أن يدرس فى ثقة واطمئنان وعلى أرض ثابتة لا تضطرب ولا تزول فانما يتبدى بالقرآن .



طه حسين

١٤١١٨	واحد
٢٩	فرد
٤٢٤	كتاب

# الفهرس

صفحة	
١٩٣	(٢) شعراء اليمن
٢٠٩	(٣) امرؤ القيس — عبيد — علقمة ✓
٢٢٧	(٤) عمرو بن قيس — مهمل — جبلة
٢٣٦	(٥) عمرو بن كلثوم — الحارث
	اس حلة
٢٤٤	(٦) طرفة بن العبد — المتلمس
٢٥١	(٧) الأعشى

## الكتاب الخامس

صفحة	
	شعر مضر
٢٦٧	(١) الشعر المضرى والاتحال
٢٧٧	(٢) كثرة الشعراء المضرين
٢٨٢	(٣) ١ — النقد الداخلى
٢٨٣	٢ — غرابة اللفظ
٢٨٩	٣ — بدوأة المعنى
٢٩١	٤ — مقياس مركب
٢٩٦	(٤) أوس بن حجر — زهير —
	الخطبة — كعب بن زهير —
	الناجدة

## الكتاب السادس

### الشعر

صفحة	
٣٤٣	(١) تعريف الشعر العربى
٣٤٩	(٢) موقف المعاصرين من الشعر العربى
٣٥٥	(٣) نوع الشعر العربى

## الكتاب السابع

### النثر الجاهلى

صفحة	
٣٦٥	(١) ظهور النثر
٣٦٩	(٢) موقفنا من النثر الجاهلى
٣٧١	(٣) صور النثر الجاهلى

## صفحة

## الكتاب الاول

### الادب وتاريخه

صفحة	
١	(١) درس الادب فى عصر
٨	(٢) سبيل الاصلاح
١٣	(٣) الثقافة ودرس الادب
١٧	(٤) الادب
٢٩	(٥) الصلة بين الادب وتاريخه
٣٠	(٦) الادب الانشائى والادب الوصفى
٣٣	(٧) مقاييس التواريخ الادبى
٥٠	(٨) مدى وجود تاريخ الادب العربى
٥٣	(٩) الحرية والادب

## الكتاب الثانى

صفحة	
٥٩ ✓	(١) الجاهليون لغتهم وأدبهم
٦٦	(٢) منهج البحث
٧٠	(٣) مرآة الحياة الجاهلية
٨٢ ✓	(٤) الادب الجاهلى وألفه
٩٦ ✓	(٥) الشعر الجاهلى واللهجات

## الكتاب الثالث

### أسباب انتحال الشعر

صفحة	
١١٧	(١) ليس الانتحال مقصوداً على العرب
١٢٢	(٢) السياسة وانتحال الشعر
١٤٠	(٣) الدين وانتحال الشعر
١٥٨	(٤) القصص وانتحال الشعر
١٧١	(٥) الشموية وانتحال الشعر
١٨١	(٦) الرواة وانتحال الشعر

## الكتاب الرابع

### الشعر والشعراء

صفحة	
١٨٧	(١) قصص وتاريخ

